

陽明本孝子伝の成立

黒田 彰

緒言——問題の所在

- 一 碑文の文学(一)陳寔
- 二 碑文の文学(二)曹娥
- 三 水経注との関連
- 四 過礼の文学(一)復讐
- 五 過礼の文学(二)游侠
- 六 過礼の文学(三)孝廉
- 七 風俗通義の愆礼

陽明本孝子伝は日中の文学史、美術史上、比類のない価値をもつ書物であるが、反面謎もまた、多い。そして、その謎の最たるものが、陽明本の成立時期の問題と言えよう。幸い陽明本には、西野貞治氏による極めて優れた研究があつて、『陽明本孝子伝の性格並に清家本との関係について』、『人文研究』7・6、昭和31年7月)、西野氏は、その六朝末期成立説を提示されている。ところが、西野論文以後、発見の相繼ぐ漢代―六朝期の孝子伝図と陽明本との密接な関連は、屢々西野説と抵触し、陽明本の成立時期の再考を促すものとなつてゐる。小稿は、陽明本成立の契機に漢代の過礼があることを認め、その基幹部分が漢代に成立したこと、即ち、漢代孝子伝を繼承することを考証し、また、六朝齊末、梁初頃の改編を想定しようとする。小稿は、緒言を含め、全八章から成つてゐる。その各章は、陽明本の各条と過礼との具体的関連を明らかにしつつ、それらの孝子伝への編入動機が、漢代固有のものであることを指摘する。また、各条に対する西野説を検討し、その訂正、補説を試みるものである。

緒言

我が国には、完本古孝子伝が二種（陽明本、船橋本。以下両孝子伝と称する）伝存する^①。かつて中国本土においては、魏晉南北朝時代を中心とする、孝子伝の制作が盛行し、その数は十種以上に昇るものと考えられるが、それらは南宋辺りを境に全て滅亡し、今日その姿を目にすることの叶わぬ状況にあつて、両孝子伝は、我が国において奇跡的に散逸を免れた、貴重なものである。両孝子伝二種は、明らかに同系統に属するが、総じて陽明本の方が古い。

一方、漢代以降、孝子伝は屢々図像化され、殊に後漢、北魏期の孝子伝図の遺品が中国、米国、日本などに数多く伝存する^②。そして、それらの孝子伝図と両孝子伝とを比較してみると、陽明本は大旨、漢代の孝子伝図とよく対応、一致する。例えば、後漢武氏祠画像石（武梁祠）には、全十七図の孝子伝図が描かれており、その内、十四図は、陽明本と対応、一致する^③。また、和林格爾後漢壁画墓には、十三図の孝子伝図が描かれ、その十一図は、陽明本と合致する^④。或いは、後漢楽浪彩箆の孝子伝図（全四図）は、全て陽明本に含まれているのである^⑤。そして、それら漢代孝子伝図の中には、陽明本としか合致しない図像が多い。また、近時林聖智氏は、北魏時代の石床（石棺床）に多々描

かれる、孝子伝図の配列が、陽明本孝子伝の編目の順序を襲うことを明らかにされ、私もその事実を確認したことがある^⑥。そのことも含め、石床を始めとする石棺、石室その他に描かれた、魏晉南北朝時代の孝子伝図は、やはり陽明本とよく対応、一致し、また、陽明本によつてしか解説し得ない図像も数多い。その実例として、北魏司馬金竜墓出土の木板漆面屏風、固原博物館藏寧夏固原北魏墓漆棺画などを上げることが出来る。今、例えばそれらの制作年代に注目してみよう。前者は北魏、太和八（四八四）年墓誌を有するので、太和八年以前のものであることが確実である。また、後者も同じ太和年間（四七七—四九九）のものであるとされている。すると、陽明本は北魏後期、太和（四七七—四九九）頃には成立していたものと見られよう。そして、陽明本と密接な関連を有する、北魏期の石床、石棺、石室などの制作時期が、やはり北魏後期の景明—永熙間（五〇〇—五三四）、或いは、正光—孝昌間（五二〇—五二七）に集中していることも、そのことを裏付ける。このように後漢、北魏時代の孝子伝図の粉本をなしたらしい陽明本は一体、何時頃成立したのであろうか。

さて、陽明本孝子伝の成立時期の問題を闡明したものに、西野貞治氏による名論文「陽明本孝子伝の性格並に清家本との関係について」（昭和31年）がある（以下、西野論文

と呼ぶ)。西野論文は、陽明本の研究史上、画期的なものとすべき労作で、その編纂、出典、成立、船橋本との関係などの問題をめぐって、陽明本を本格的に論じた嚆矢とすべき、優れた論攷となっている。西野論文の特色は、その冒頭に掲げられた、陽明本の出典関係一覧表を始めとして、論攷の随所に鏤められた、粲然と輝く卓説を多々含み、その殆どは今日においてもなお光を失わず、なお私達が継承、発展させるべきものとなっていることであろう。だが、そのように優れた西野論文にも当然、一定の限界というものがある。それは、例えば前述、図像との関係において、陽明本孝子伝の成立時期の問題というものを考えた場合である。西野氏は、まず陽明本の全条を見互して、

此の孝子伝は他書の記載をそのままに引用したものであることが考えられる

と推定し、そのことを前提として、陽明本の出典関係一覧表（後掲）を掲げ、

右によつて先ず記載人物についてみるに、その下限が南朝宋の人物であり、出典について見ても大部分が六朝末迄に成立した書にもとづいているようである」と述べた上で、

その成立を六朝末期に措定し得るかと思う
と結論された（六朝末年は、陳の滅びた五八九年となる。

隋朝の成立は五八一年である）。或いは、陽明本の、

出典の最も新しいものは梁の沈約の宋書であり、この出典関係と、先の記載人物から、この孝子伝は梁陳隋の間の成立かと推考される

とも述べて、陽明本の成立時期を、梁陳隋間（五〇二—六一八）と推定されたのである。このことは、明らかに前述図像との関係から陽明本の成立を、太和年間（四七七—四九九）以前としたことと抵触する。また、西野説では、多岐に互る後漢の孝子伝図と陽明本との関係が、説明出来ないことになってしまうのである。陽明本の成立をめぐる西野説に、修正が必要であろうと思われる所以である。陽明本（の祖本）の成立は、もっと早い時期に求められよう。

さらに西野氏は、「此の孝子伝は他書の記載をそのままに引用したものである」という前提から、陽明本の編纂方法の特色を考察し、

即ち前の表に掲げた所の出典関係は二十九種に及ぶが、
實際は更に少ないものと思われ（る）
として、種々の事例を上げた上で、

これ等の事例からしてこの孝子伝の編者は説話の全てを原典より引いたという訳でなく、孝子の説話を抜萃した類書の如きものにも拠つた部分があるかということも考えられる

と述べて、陽明本孝子伝15陳寔条（後述）を検討し、

斯る脱誤は類書の拾い読から生じたものと思う

と指摘された。それは極めて興味深い指摘で、陽明本の類書依拠を、私達に強く印象付ける。ところが、西野氏が例に上げた15陳寔条を見ても、特に類書との関わりは見出だせず、さらに陽明本全条の出典を通覧しても、取り立てて類書との関連を指定すべき例は見当たらないのである。そして、陽明本の類書依拠を考えるに際しては、所謂類書というものの成立をめぐる、近時の木島史雄氏の重要な論がある。即ち、木島氏は、「類書の発生―『皇覧』の性格をめぐる―」（平成6年）と題する論攷において、最初の類書と言われる、三世紀前半の皇覧の鈔撮書としての性格を考察し、鈔撮書（類書）を次の二系統に分けられた。

（一）主題別鈔撮書

（二）典故語彙鈔撮書

そして、皇覧を（一）に属するものとし、（二）を華林遍略（五十六年成立）以後のものとして、二つの鈔撮書の性格を峻別され、（一）の皇覧と（二）の華林遍略を一系統のものと見做した場合、類書の歴史において、両書の間に少なくとも二七〇年間の空白の生じる問題が、説明出来ないものとなつてしまふことを明らかにされた^⑧。即ち、私達が通常イメージする類書とは、（二）のことであり、その本格的出現は、五一六

年の華林遍略を俟つべきものとされたのである。このことから、五世紀後半以前に成立していた陽明本は、一般的の意味で所謂類書を参照し得る状況にはなかったことが、ほぼ確実と言えよう。反対に、発生期の類書が陽明本を引くことはあつたにせよ、その逆はあり得なかつたものと思われる。

ところで、両孝子伝を支える「孝」は、儒教における重要な徳目であり、イデオロギーである。周知の如く、中国の儒教は、漢代に国教化するが、特に儒教が一般に知られるようになる後漢時代、過礼と称される流行現象を齎すことになった。その実情については、宮崎市定氏による記念碑的論文、「漢末風俗」（昭和17年）に詳しいが、陽明本孝子伝の条々は、過礼と密接に関連するものが多い。小稿は、後漢における過礼の概念との関わりを中心として、陽明本の成立を考えようとするものであり、同時に、西野論文の幾つかの所説を修正、補説しておきたいと思う。参考までに、まず西野氏の作成された、陽明本孝子伝の出典関係一覧表を掲げる（表中の「一」は、便宜上、私の加えたものである。また、氏は陽明本下巻にも1―22の番号を付されているが、今それを上巻からの通し番号に改め、氏によるものを通し番号の右下に、小字で示すこととした）。

人物

出典

人物	時代	上巻	孟子万章、史記五帝本紀、劉向孝子伝（法苑珠林49）
1 帝舜	虞		
2 董永	前漢		劉向孝子伝（珠林49・御覽41）、孝子伝（御覽817・826）
3 刑渠	〃		蕭広済孝子伝（御覽917）
4 伯瑜	周		說苑建本
5 郭巨	前漢		劉向孝子伝（珠林49・御覽41）、搜神記（芸文83）
6 原谷	〃		孝子伝（御覽519）
7 魏陽	〃		蕭広済孝子伝（御覽352）、孝子伝（〃 482）
8 三州義士	〃		蕭広済孝子伝（御覽352）、孝子伝（〃 482）
9 丁蘭	〃		劉向孝子伝（珠林49）、孫盛逸人伝（初学記17）、搜神記（御覽482）
10 朱明	後漢		
11 蔡順	〃		東觀漢記16、後漢書39、汝南先賢伝（初学記17）
12 王巨尉	〃		東觀漢記16、後漢書39
13 老萊子	周		師覺授孝子伝（御覽413）、孝子伝（初学記17・御覽689）、劉向列女伝
14 宗勝之	前漢		皇甫謐高士伝（御覽508）
15 陳寔	後漢		後漢書62
16 楊威（楊を陽に作る）	〃		水経漸江水注
17 曹娥	〃		会稽典録（芸文4・御覽31）、後漢書84、水経漸江水注
18 毛義	〃		東觀漢記16、後漢書39
19 欧寶（誤つて寶を尚に作る）	〃		王孚安成記（御覽892）
20 仲由	周		礼記檀弓

21	劉敬宣	(誤つて重を 貢に作る)	南朝	宋書 47
22	謝弘微	〃	〃	〃 58
23	朱百年	〃	〃	93
24	高柴	周	礼記檀弓	
25	張敷	南朝	宋書 62	
26	孟仁	三國	楚國先賢伝 (御覽 963)	
27	王祥	晉	師覺授孝子伝 (初学記 3・御覽 26)、臧榮緒晉書 (初学記 7)、晉書 83	
28	姜詩	後漢	東觀漢記 17、後漢書 84 (華陽國志 10 中、水經注 33 江水注)	
29	孝女叔先雄	(誤つて叔を升に 先を光に作る)	後漢書 84、水經江水注	
30	顏烏	秦	異苑 (水經漸江水注、御覽 920)	
31	許孜	晉	晉書 88	
32	魯國義士	(誤つて孜を牧に作る) (齊を魯に改 めたものか)	劉向列女伝、齊義繼婦	
33	閔子騫	周	韓詩外伝 (類說 38)、師覺授孝子伝 (御覽 413)、孝子伝 (〃 34・819)	
34	蔣詡	後漢	東觀漢記 21	
35	伯奇	周	孝子伝 (類林雜說孝行篇十)、曹植禽惡鳥論 (御覽 923)	
36	曾參	〃	說苑建本、談叢、新序雜事、孔子家語七十二弟子解、顏氏家訓後娶、孝子伝 (御覽 370)	
37	董黯	後漢	會稽典錄 (芸文 33・御覽 378・482)	
38	申生	周	春秋穀梁伝僖公十年、劉向列女伝、說苑立節、孝子伝 (類林雜說孝行二)	
39	申鳴	〃	說苑立節	
40	禽堅	後漢	華陽國志十上	

41 18 李善

42 19 羊公(羊を誤つて半と作る)

43 20 京師節女(京師を誤つて東販と作る)

44 21 眉間尺

45 22 雁鳥

〃 東觀漢記7、後漢書81、孝子伝(瑠玉集12)
〃 搜神記(水經鮑丘水注)、孝子伝(芸文83・御覽976)、孝徳伝(広記292)

前漢 劉向列女伝、皇甫謐列女伝(御覽481)

周 列異伝(御覽343)、孝子伝(〃)、搜神記(珠林27)、孝子伝(類林雜説孝行

篇一)

一

陽明本孝子伝における、最も理解し難い話の一つは、15
陳寔条であろう。陳寔条はまた、前述の如く西野氏が、類
書の拾い読みかと疑われたものであった。陽明本の成立を
考えるに当たり、まずその陳寔条の問題を検討してみたい。
両孝子伝15陳寔の本文を示せば、次の通りである。

陽明本

陳寔至孝。養_ニ父母_一、其年八十。乃葬_ニ送之_一、海内奔赴、

三千人、議郎蔡邕製_ニ碑文_一也。

船橋本

陳寔者至孝、々養_ニ莖々_一。父母各八十、亦共命終。海内
哀_レ之、三千之人、各争_レ立_レ碑、顯_ニ孝之美_一。与_レ代不朽
也

この話は、孝子譚として何を意味しようとしているのか、

極めて分かりにくい。そもそもこの陳寔条には出典が全く
見当たらず、加えて、陽明本の「年八十」と言うのは、父
母の年か陳寔の年か定かでなく、また、「葬_ニ送之_一」も、
どちらのそれなのか、不分明なのである(一方、船橋本
が例えば、「父母各八十」としているのは、陽明本の曖昧
さに対する、一つの解釈であろう)。ここで、西野氏が当
条の出典に擬された後漢書を見てみよう。後漢書六十二列
伝五十二、陳寔の関連部分を示せば、次の通りである。

中平四年、年八十四、卒_ニ于家_一。何進遣使弔祭、海内
赴者三万余人、制_ニ衰麻者以_レ百数_一。共刊_ニ石立_レ碑、
諡_ニ為_ニ文範先生_一。

中平四年は、一八七年で、衰麻は、喪服のことである。後
漢書と陽明本とを較べてみると、例えば陽明本の「其年八
十」を、今陳寔の没年としても、陽明本は、後漢書の「年
八十四」と合わず、陽明本の「葬_ニ送之_一」を、陳寔のそれ

としても、陽明本の会葬者の数「三千人」は、後漢書の「三万余人」と合わないことが分かる。また、後漢書には、陳寔の父母への孝行のことがないし、何より目立つのは、後漢書に蔡邕の碑文を制作したことが見当たらないことである（陽明本のみ。船橋本には不見）。これらのことから、後漢書と陽明本との関係は非常に稀薄であり、後漢書を陽明本の出典と見ることは出来ないことが分かる。ならば、陽明本の陳寔条は一体、何処から出で、また、何を言おうとしたのであろうか。ここで、後漢書の陳寔伝の背景を、少し探ってみよう。

さて、陽明本末尾に、「議郎蔡邕製碑文也」と記されたことは事実であって（そのことは、陳寔別伝へ後述北堂書鈔一〇二また、文選三十八李善注所引）などに見える）、蔡中郎文集二には、蔡邕が陳寔のために作った三つの碑文、

(一) 文範先生陳仲弓銘

(二) 陳太丘碑（文選五十八にも）

(三) 陳太丘碑

が見えている（以下、碑文(一)(二)(三)と略称する。文範は、陳寔の諡号、太丘は、太丘へ河南省永城县の県令であったことから言う）。このことは、西野氏も指摘されているが、それらの碑文を後漢書、陽明本と較べてみると、まず陳寔の卒年について、

・春秋八十有三、中平三年八月丙子卒……誄行告諡、曰文範先生（碑文(一)）

・年八十有三、中平三年八月丙子、遭疾而終……諡曰文範先生（碑文(二)）

とあり、後漢書の「中平四年、年八十四、卒于家」とする記述は、誤りであることが分かる（趙明誠の金石錄十八に、「後漢書仲弓伝……者、疑伝誤」と言う）。興味深いのが、碑文(二)に、

三公遣令（史）祭以中牢、刺史敬弔。太守南陽曹府君、命官作誄……遣官属掾吏、前後赴会、刊石作銘。府丞与比県会葬。荀慈明、韓元長等、五百

余人總麻設位、哀以送之。遠近会葬、千人已上と記すことで（中牢は、少牢とも言い、羊と豕を備えた供物。荀慈明は、荀爽、韓元長は、韓融を指すへ後漢書六十二。總麻は、三箇月の喪）、例えば後漢書の「海内赴者三万余人」という人数は、碑文(二)に対し、著しく誇張されたものであることが知られる。後漢書は、陳寔別伝の、

寔卒。海内赴者三万人。蔡邕建碑刻銘。諡云文範

先生（孔広陶本北堂書鈔一〇二所引）

或いは、晋、傅玄の傳子の、

寔亡、天下致弔。会其葬者三万人、制纋麻者以百数（三国志二十二裴松之注所引）

などの説によったものであろう。すると、陽明本の、

海内奔赴、三千人

とする記述は、後漢書などよりむしろ、史実を記したと見られる碑文(二)や、三国志二十二裴松之注に引く、王沈の魏書の、

寔之亡也、司空荀爽、太僕令韓融並制_レ緦麻、執_二子孫礼_一。四方至者車数千乘、自_二太原郭泰等_一無_レ不_レ造_二門

などに、余程近いものとすべきである。面白いのは、陳寔葬時のことが当時、図像化されたものらしく(碑文(三)など。後述)、それは大変有名なことであつたと見られる。陳寔

の直接的な親への孝行を伝える資料というものは、今日見ることとは出来ないが、陳寔が實際、孝を重視する人物であつたことは、例えば世説新語二政事三の1(母を病と詐つて休んだ役人を、不忠不孝の大罪に当たるとして、太丘長の陳寔が死罪に処した話)や、2(強盜殺人の現場に向かう太丘長陳寔が、子供を産み殺そうとする民のことを聞き、骨肉相残の方が重大であるとして、車を廻らせた話)等の挿話に、顕著に窺うことが出来る。そして、陽明本の陳寔譚は、例えば蔡邕による碑文から余り遠からぬ頃の、陳寔の一伝中の葬送記事に取材したものと考えられる。また、陽明本の引載したその記事は、やはり実践的徳目としての孝を、人々に身近に理解させた陳寔に対する、当時の人々

の圧倒的支持、人気というものを、その葬送の場面を借りて物語ろうとしたものに違いない。そして、何故陽明本がそのような記事を引載したのか、という理由に関しては、宮崎市定氏の論じられる、後漢末期において人々に熱狂的に持て囃された、過礼の流行を背景として考えることなしには、到底理解し難いものと思われる。宮崎氏は、陳寔については、次のように指摘されている(「漢末風俗」)。

期の喪に服する為に官を去つたのは桓帝の頃、陳寔が最初であるらしい。そういう義理固い人であるから、後に陳寔自身が死んだ時には、天下会葬する者三万人という盛況であつた(五「過礼派の学徒」)

後漢の太学は明帝の時最も隆盛であり、介冑の士も悉く孝経に通ずと言われ(後漢書卷六十二、樊準伝)、続いて章帝の時、地方に義学大いに興ると称せられたが(後漢書卷一〇九、楊仁伝)、其後安帝の頃になると反つて講学の風が衰えた。之は学問が研究を主眼とせず、交際の具と変化したるが為であつて、順帝の時に再び太学を振興し、諸生三万人と称せられたが、此時の太学は既に講学の場所でなく、政党倶楽部の如きものに過ぎなかつた。民間に数千の門生を著録する学者があつても此亦真に道を講ずる学師ではなかつたのである。清の杭世駿が諸史然疑卷一に、

陳寔死。天下会葬者三万人。郭泰死。門人制錫者以千數。樓望教授。諸生著錄至九千人。蔡元著錄者。至万六千人。而其中無一伝道者。以見東漢尚名。随声附和。非風俗之善。

陳寔死して天下会葬する者三万人あり。郭泰死して門人の錫を制する者千を以て数う。樓望は教授するに諸生の著録する者九千人に至り、蔡元は著録する者万六千人に至る。而して其中に一の道を伝うる者なし。以て見るべし、東漢は名を尚び、声に随つて附和するのみなるを。風俗の善きに非ざるなり。

と言えるが、一人の道を伝うる者なしとは、正に彼等にとつて頂門の一針でなくて何であろう（七「礼と中庸」）

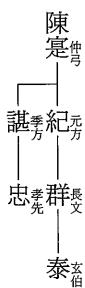
陳寔に関する宮崎氏の批評は、近代の史学者として極めて厳しい内容となっている点に、留意する必要があるが、氏の指摘は、正しく真実を衝くものであらう。以下、若干余談めくが、当時描かれた陳寔図のことも含めて、もう少し後漢書と陽明本の背景を探つてみたい。

陳寔をめぐつては、或る意味で陽明本以上に謎の深い、今一つの古孝子伝逸文が残されている。稀観書に属する職官文紀を見ると、「梁湘東王繹孝子伝」（梁元帝の孝徳伝の

ことであらう）に記す挿話として、下記のような話が見えている^⑤（梁湘東王繹は、梁元帝蕭繹のこと。蕭繹がかつて湘東へ湖南省衡陽県に封ぜられたことから言う）。職官文紀六に引かれるその逸文を示せば、次の通りである。

梁湘東王繹孝子伝、陳紀、父寔、紀子群、魏使持節給事中。文帝曰、卿何如祖父。群曰、臣父有言、則治。臣有言、而不治（「父有言則治臣有言而不治」注）

この逸文はまた、後の天中記三十一、広博物志十八、淵鑑類函八十六などにも見えている。文中の文帝は、魏文帝（曹丕）を指し、使持節は、総督、給事中は、天子に近侍して宮中の奏事を掌る役のことである。右には陳寔及び、その子の陳紀、孫の陳群が登場する。今、陳寔以下の簡単な系図を示せば、次の如くである（右側の小字は字を表わす）。



右記の挿話は、曹丕が陳群に向かつてその祖父（寔）、父（紀）との比較を問うた所、陳群が己れの父に及ばぬ旨を答えた、という内容を内容としている。その陳群は三国魏朝の成立期、武帝（曹操）末年における、九品官人法の創

設者として有名な人物だが、右の類話は、例えば後漢書陳寔伝、陳紀の事跡の記述の後に、

子群、為魏司空。天下以為公慙卿、卿慙長

と見え（公は、三公〈司空〉の陳群、卿は、九卿〈太僕、大鴻臚〉であつた陳紀、長は、県長〈聞喜、太丘長〉であつた陳寔を指す）、また、博物志人名考206に、

太丘長陳寔、寔子鴻臚卿紀、紀子司空群、群子泰、四

世於漢魏二朝有重名、而其德漸小減。故時人為其

語曰、公慙卿、卿慙長

などに見える。上掲梁湘東王繹孝子伝の陳群の話もまた、

陽明本の陳寔条と同様に、陳群の具体的な孝行を何も語っておらず、逸文前後が伝わっていないことを勘案してもなお、孝子伝としては分かりにくいものとなっている。その理由の一つとして考えられるのは、例えば陳群が、「臣父〔紀〕有言、則治」と述べていることの前提に、父の陳紀をめぐる孝子伝としての何らかの事実が、あつたのではないかということである。そして、上引後漢書の陳寔伝の続きを見ると、そのことに当て嵌る陳紀の話が載っている。後漢書のその本文を示せば、次の通りである。

有六子、紀、誡最賢。紀字元方、亦以至德稱。兄弟孝養、閨門雍和……遭父憂、每哀至、輒歐血絕氣、雖衰服已除、而積毀消瘠、殆將滅性。予州刺

史嘉其至行、表上尚書、圖象百城、以厲風俗

（ようわ）
雍和は、和らぐこと、積毀消瘠は、せきくしょうせき、体の衰え瘦せることである。実際、孝子伝として最も理解し易いのは、父寔の葬

時における、陳紀のこの話であるう。それはともあれ、興味深いのは、刺史が奏上して予州の百城に、陳紀のその画像を描かせたと言ふことである。この話は、三国魏の邯鄲

淳の後漢鴻臚陳君碑（陳紀碑。古文苑十九所収）に、

及太丘君疾病終亡、喪過乎哀、崩傷嘔血、如_レ此者數焉。服礼既除、威容弥甚。聞_レ名心憂、言及隕涕。

雖大舜之終慕曾參之自尽、無_レ以踰_レ也。予州刺史嘉

懿至德、命勅百城、圖_レ画形像

と見え、また、海内先賢伝（初学記十七所引。海内先賢伝は、隋志、新唐志に、「魏明帝時撰」、旧唐志に、「魏明帝撰」と言う）に、

陳寔子故大鴻臚紀、字元方、有_レ至德絕俗、才達過人。

烝烝色養、不離左右。予州刺史嘉其至行、表上尚書、画象百城、以厲風俗焉（陳紀画像）

と見える。この陳紀の話もよく知られたものであつたらしく、例えば世説新語四規箴十の3には、「軀体骨立」した陳紀を愍んだ母が、錦の茵を体に掛けてやつた所、それを見た郭泰が怒つて詰り、その後百日程、客も絶えたという、視点を全く異にする、意外な話も見えている。ところが、

この話にはまた、別の形のものがあつて、聊かややこしい。例えば後漢書の続きを見ると、

弟諶、字季方。与_レ紀齊_レ德同行、父子並著_レ高名、時号_三三君。每_三宰府辟召_一、常同時旌命、羔鴈成_レ群、当世者靡_レ不_レ榮_レ之。諶早終

とあつて（宰府は、三公府、旌命は、賢人として召き用いること、羔鴈は、子羊と雁で、礼聘の物）、その李賢注に、

先賢行状曰、予州百城、皆圖_三画寔紀諶形象_一焉

と、先賢行状を引いているのである。先賢行状は、海内先賢行状とも称し、旧唐志に、「海内先賢行状三卷_{李氏撰}」、新唐志に、「李氏海内先賢行状三卷」とされるもので、そのやや詳しいものが、三国志二十二裴松之注、世説新語一德行一6劉孝標注などに見えている。三国志二十二裴松之注に引く先賢行状の本文を示せば、次の通りである。

大將軍何進遣_レ屬弔_レ祠、諡曰_三文範先生_一。于_レ時、寔、紀高名並著、而諶又配_レ之、世号曰_三三君_一。每_三宰府辟命_一、率皆同時、羔鴈成_レ群、丞掾交至。予州百姓皆圖_三画寔紀諶之形象_一

陳紀碑や海内先賢伝などで、予州百城において描かれたのを陳紀の圖像とするのに対し、先賢行状では、それを陳寔、陳紀、陳諶三人の圖像とすることが分かる。これらの二つの形をした話は、どうやら元は一つらしい。そして、

先賢行状の形の方が古いようだ。と言うのは、陳寔以下三人の圖像の描かれたことが、前述の碑文(三)に見えるからである。碑文(三)の該当本文を示せば、次の通りである。

維中平五年、春三月癸未、予州刺史典、以褒_レ功述_レ德、政之大經。是以作_レ諡封_レ墓……故太丘長潁川許昌陳寔、字仲弓……神化著_三於民物_一、形表_三於丹青_一、巍々焉其不_レ可_レ尚、洋々乎其不_レ可_レ測也……春秋八十有三、寢疾而終。大將軍賜_レ諡、群后建_レ碑、国人立_レ廟。先(生)有_三二子_一、季方、元方、皆命世希有、繼_レ期特立。季方盛年早亡、亦圖_レ容加_レ諡。元方在_レ喪毀瘁、消_レ形嘔_レ血、純礼過_レ哀、率礼不_レ越。于_レ時嘉(異)、画_三像郡国_一

中平五年は、一八八年で、典は、桓典のことである。群后は、諸侯を指し、命世は、名世に同じく、名高いことを言う。蔡邕による碑文(三)は、陳寔が没して二年後、桓典によって中平五(一八八)年に建てられたもので、その頃、既に陳寔、陳紀、陳諶の三人の圖像の、描かれていたことが知られるのである。そして、もう一つの形は、三人の中から陳紀を独立して取り出すことで、派生したものである。しかし、その話を記す、邯鄲淳の陳紀碑も、陳紀の亡くなった建安四(一九九)年のやや後、作られたものであろうから、もう一つの形も後漢時代に成立していたことは

間違いない。

このように眺めてみると、例えば陽明本の陳寔条や、梁湘東王繹孝子伝の陳群の話などが、各々単独で伝わった訳ではないらしいことに気付く。そして、それらは、後漢から三国魏に掛けて、徐々に形成されていった、陳寔に始まる三代、四人に互る、陳氏の物語の一部であるように思われる。その物語は、おそらく陽明本の陳寔条の如きものを、核として成長していったものと考えられ、件の陳群の話は、その結びに当たるものであらう。また、後漢時代にあつては蔡邕の言う通り、その物語が陳寔、陳紀、陳諶の圖像を伴っていたことに、是非注意する必要がある。即ち、それらは孝子伝図として流布していたのである。今日、それらの圖像を眼にすることは出来ないが、憶測を廻らせるならば、陳寔図は葬送の盛儀を描き、陳紀図は父の死に瘦せ衰えた様を、陳諶図は若い肖像を、内容としたものであらう。さて、陽明本の陳寔条は、その圖像の粉本をなしたものと見ることが出来る。

過礼は、漢末における儒教イデオロギーに基づいた孝廉制の実際の姿の一つである。陽明本の陳寔条は、それを背景として成り立っている。そのことを踏まえなければ、孝子伝における陳寔譚の意味を理解することは、極めて難しい。そして、陽明本における陳寔条の編入は、その背景が

まだ生きていた、漢末のことであらうと思われる。その背景が失われた南北朝時代以降、このような分かりにくい話が、例えば西野氏の言われる類書の拾い読みによるにせよ、態々取り上げられたとは、一寸考え難いからである。このことから、陽明本の陳寔条は、その漢代における古形を留める部分であらうと見ておきたい。

さて、圖像との関連で言えば、次に取り上げる曹娥譚と内容の酷似する、叔先雄の話を描き出すことも出来る。陽明本29叔先雄^⑤条の本文を示せば、次の通りである。

孝女叔光雄者至孝也。父墮^レ水死。失^レ尸骸。感憶其父、常自号泣、昼夜不^レ已。乃乘^レ船、於^ニ海父墮^レ处^一、投^レ水而死。見^レ夢、与^レ弟曰、却後六日、当^ニ共^レ父出^一。至期、果与^レ父相見、持^ニ於水上^一。郡県令^ニ為^レ之立^ニ碑^一文^ニ也^一。

陽明本末尾の傍線部には、郡県の叔先雄の碑文を立てさせたことが見えるが、その部分は、例えば後漢書八十四では、
郡県表言、為^ニ雄立^ニ碑^一、図^ニ象其形^一焉
とあり、二十卷本搜神記十一^⑥でも、

県長表言、郡太守肅登、承上^ニ尚書^一、乃遣^ニ戸曹掾^一為^ニ雄立^ニ碑^一、図^ニ象其形^一、令^ニ知^ニ至孝^一。

とし（太守の名肅登を、華陽国志三に肅登とする）、晋、

陳寿の益部耆旧伝（太平御覧三九六所引）でも、

郡県表上、為_レ雄立_レ碑、図_二像其形_一焉

などとしており、碑を立てさせたのみならず、叔先雄の図像をも描かせたことが、知られるのである。叔先雄図というものは現存しないが、陳寔図共々、それらは体系立てられてこそいなければならないけれども、紛れもなく漢代の孝子伝図と見て良いものであろう。そして、「令_レ知_二至孝_一」（搜神記）ための図像には、テキストがあつた筈であり、それはやはり、陽明本の叔先雄条の如きものであつたに違いない（孝子伝としての叔先雄のテキストは、陽明本〈両孝子伝〉以外には伝存しない）。一方、それらの図像はまた、陳寔や叔先雄の話などが、漢代において孝子伝に編入されるべき理由を、確かに備えていたことの一証となるものである。

二

陳寔の碑文を書いた蔡邕は、「漢末風俗」においてやはり、頗る評判が悪い。宮崎氏は、その冒頭部、蔡邕のことを次のように評されている^⑧。

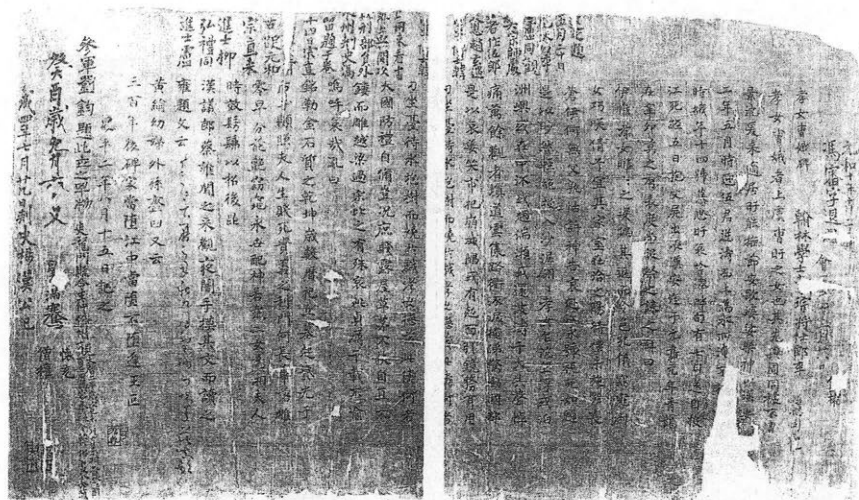
後漢末は中国風俗史上の一大転換期である。即ち後漢一代を風靡した名節を尚ぶ士風が、漢末より一転して、魏晉の清談放逸の風に変化する。顧炎武によれば、三代以下、風俗の美なるは後漢に過ぎたるはなしと言ひ、

魏晉人の清談して天下を亡したるは、所謂天下をして父無く君無く、禽獸に入らしめたるものであるとする。然らば斯かる変転は何によりて齎されたりやと言うに、そは上の人が下を率いるにその道を誤り、道德仁義を先とせずして才智機術を重んじたるによる。而してその全責任は時の実権者曹操に帰せしめられる可く、加うるに一、二浮誕の徒、何晏、王弼等が邪説を唱え、一方には蔡邕の如き輕薄才子が操守なくして虚名を贏ち得、天下の士が之に雷同して、遂に拾取す可からざるに至つたとする

その蔡邕及び、陳紀の碑文を書いた邯鄲淳の密接に関わる話が、曹娥譚である。そして、陳寔譚と同様、曹娥碑もまた、碑文をめぐる話となつていたので、次に、陽明本の曹娥譚を瞥見しておこう。

陽明本孝子伝17曹娥条の本文を示せば、次の通りである。孝女曹娥会稽人也。其父盱^⑨能_二絃歌_一。為_二巫婆神_一溺死。不得_二父尸骸_一。娥年十四。乃緣_二江号泣_一。哭声昼夜不絶。旬有七日。遂解_二衣投_二水_一。呪曰、若值_二父尸骸_一、衣当_二沈_一。衣即便沈。娥即赴_二水而死_一。県令聞_レ之、為_二娥立_二碑_一、題_二其孝名_一也

曹娥譚は、非常に人気のあつた話と見られ、後漢書以下、種々のものに見え、また、その研究も進展している^⑩。一方、



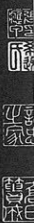
図一 曹娥碑（真跡本。遼寧省博物館蔵）

曹娥譚は、例えば陽明本末尾に、「県令聞之、為娥立碑、頭其孝名也」と言うように、碑文をめぐる話でもあつて、古く漢代の碑があつたらしく（原碑は現存しない）、古来曹娥碑としての名が高い。また、その碑文と称されるものが、数多伝存しており、曹娥譚は、その碑文中にも録されている。参考として、図一に、真跡本と呼ばれる、遼寧省博物館蔵の曹娥碑（絹本墨書。王羲之のものではないが、東晋、升平二（三五八）年を隔たらぬ頃のものと思われる）、図二に、三希堂法帖所収の曹娥碑（真跡本の模刻）を掲げる。今、その内の曹娥譚の関連部分を示せば、次の通りである。

孝女曹娥者、上虞曹盱之女也。其先与周同祖。未胄荒沈、爰来適居。盱能撫節安歌、婆娑樂神。以漢安二年五月、時迎伍君、逆濤而上、為水所淹、不得其屍。時娥年十四、号慕思盱、哀吟沢畔。旬有七日、遂自投江死。經五日、抱父屍出。以漢安迄于元嘉元年青竜在辛卯、莫之有表、度尚設祭之、誅之……漢議郎蔡雍、聞之来觀、夜聞、手摸其文而誦之。雍題文云、黃絹幼婦、外孫壻曰

陽明本には出て来ないが、曹娥碑の末尾には、碑を見た蔡邕が、曹娥碑に八字の迷文（黄絹幼婦、外孫壻曰）を書き付けたことが記されている。このことは、後漢書八十四の

孝女曹娥碑



孝女曹娥者上虞曹盱之女也其先與周同鄉未嘗
崇沈寢未適居盱能撫節安歌婆娑樂神以漢安
二年五月時迎伍君逆清而上為水而淹不

時娥年十四號慕思盱哀吟澤畔旬有七日遂自投
江死經五日抱父屍出以漢安逢于元嘉元年青龍
在辛卯莫之有未度尚設祭之誄之辭曰

伊惟孝女嗟之之姿偏其近而令色孔儀窈窕淵
女巧笑倩兮宜其家室在洽之陽待禮未施覽喪
登伊何無父孰怙訴神告哀赴江永號視死如歸
是以眇然輕絕投入沙泥翻孝女在流在浮或泊
洲嶼或在中河或超端瀨或還波濤千夫共聲悼
痛為餘觀者填道雲集路衢淚淚搖涕驚動國都
是以哀哀哭市把崩城隅或有迎而引鏡務可用
刀坐堂待水抱樹而燒共戲孝女德茂此儔何者
大國防禮自脩豈況庶賤露屋草茅不扶自直不
鍤而雕越梁過宋比之有殊哀此貞厲千載不渝
嗚呼哀哉

銘勒金石質之乾坤歲數厯祀丘墓起於光于
府顯照夫人生賤死貴義之利門何長華落雖
零早分託艷物宛永亡配神若苑二女為相夫人

時故婦歸以招後昆

漢議郎蔡雖聞之未觀哀閨手操其文而讀之
題文云

黃綺幼婦外孫壻曰又云

三百年後碑家當隨江中當隨不隨逢王臣
景平二年八月十五日記之

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉

參軍劉鈞題此表之平粉



圖二 曹娥碑（三希堂法帖本）

李賢注に引く晋、虞預の会稽典録に、

会稽典録曰、上虞長度尚弟子邯鄲淳、字子礼。時甫弱冠、而有異才。尚先使魏朗作曹娥碑、文成未出。

会朗見尚、尚与之飲宴、而子礼方至督酒。尚問郎碑文成未。朗辞不才、因試使子礼为之、操筆而成、無所点定。朗嗟歎不暇、遂毀其草。其後蔡邕又題八字曰、黃絹幼婦、外孫豎白。

また、劉宋、劉敬叔の異苑十に、

至元嘉元年、景長度尚、改葬娥於江南道傍、為立碑焉。陳留蔡邕字伯喈、避難過吳、說曹娥碑文、以為詩人之作、無詭妄也。因刻石旁作黃絹幼婦外孫豎白八字。

と見える。その度尚は、宮崎氏の言われる「桓帝時代の名士番付」(後漢書六十七党錮列伝五十七。後述)に、八廚の首とされる人物であることに注意すべく(後漢書三十八列伝二十八に伝がある)、また、魏朗も、八俊の第六に入っている(後漢書六十七に伝がある)。碑文の作者とされる(例えば古文苑十九に、「曹娥碑、邯鄲淳」とする)邯鄲淳は、一名を竺、字を子叔と言う(三国志二十列伝二十一裴松之注所引魏略)。元嘉元年是、一五一年である(邯鄲淳が元嘉元年に「弱冠」二十歳)であつたとすると、黄初(二二〇—二二六)初に投壺賦を書いた時(魏略)、

九十歳を越え、正始(二四〇—二四九)に石経を書いた時、百十歳以上となる矛盾を、早く清、杭世駿が石経考異上「正始石経非邯鄲淳書」において指摘している)。さて、蔡邕が八字を書き付けたのは、「石旁」(異苑)とも「背(上)」(語林)とも言われ、定かでない。ところで、蔡邕が書き付けた八字の迷文をめぐっては、例えば蒙求「楊脩捷対」(29句)を通じて知られる、魏の曹操と楊脩との知恵比べの話が伝わっている(楊脩を、禰衡とする異伝も、異苑十に見える)。それは、曹娥碑の後日譚としての蔡邕譚から派生した、第二の後日譚とも言うべきもので、曹娥碑を有名なものとする一方、曹娥譚の成り立ちをより複雑なものともしている。世説新語四・十一の3に載るその話を、森三樹三郎氏の現代語訳によつて紹介すれば、次の通りである(末尾に原文を添えた)。

魏の武帝があるとき曹娥の碑の下を通りすぎたことがあるが、楊脩もお供をしていた。碑の裏に「黄絹幼婦外孫豎白」の八字が書かれているのを見て、魏の武帝は楊脩にいった。「わかるか、どうかね」。楊脩は答えた。「わかります」。魏の武帝はいった。「お前はまだ言つてはいかん。わしが思いつくまで待て」。三十里ほど行つたとき、魏の武帝はいった。「わしにはわかつたぞ」。楊脩が理解したことを別に書かせた。楊

脩の答えは次のとおりである。「黄絹とあるのは色の
ある糸の意で、文字にすると『絶』になる。幼婦は少
女であり、文字にすると『妙』になる。外孫とは女
の子であり、文字にすると『好』になる。瑩白は辛
を受けいれるものであるから、文字にすると『辭
(辞)』となる。つまり『絶妙好辭』ということであ
る」。魏の武帝も自分の解答を書いたが、楊脩のもの
と同じであったので、感嘆していった。「わしの才能
はお前におくれをとること、三十里であることがやっ
とわかったぞ」。

(魏武嘗過_二曹娥碑下_一。楊脩從。碑背上見_三題_二作黃絹
幼婦外孫瑩白八字_一。魏武謂_レ脩曰、解不。答曰、解。
魏武曰、卿未_レ可言。待_三我思_二之_一。行三十里、魏武乃
曰、吾已得。令_三脩別_二記所_一知。脩曰、黃絹色糸也。
於_レ字為_レ絕。幼婦少女也。於_レ字為_レ妙。外孫女子也。
於_レ字為_レ好。瑩白受_レ辛也。於_レ字為_レ辭。所謂絕妙好
辭也。魏武亦記_レ之、与_レ脩同。乃歎曰、我才不_レ及_レ卿。
乃覽_三三十里_二」

この話は古く、散逸した晋、裴啓の語林にあったらしい。
かつて魯迅が『古小説鈎沈』において、「学林」「草堂詩
箋」「類林雜說」「瑀玉集」などを用い、苦心してこの話を
再建した過程は、坂田新氏の考証に詳しいが、今、参考ま

で、近時新たに出現した大谷大学本三教指帰成安注(寛
治二・一〇八八)年序、長承二、三・一一三三、四(年
写)上本に引かれる、語林の逸文を紹介しておこう(一)
内に、古注蒙求所引との異同を示した。×はその文字のな
いことを表わす)。

語林云、楊脩字德祖、為_二魏王曹操主簿_一。曹公至_二江南_一、
讀_二曹娥碑_一。々背有_二八字_一。其詞云、黃絹幼婦、外孫瑩
白。公見_レ之不解。問_レ祖曰、卿知否。祖曰、知也。
曹公曰、卿勿_レ言。待_二孤思_一。行可_二卅里_一得_レ之。語_二
祖曰、卿解_レ之。祖曰、黃絹色々、糸々絶字。幼婦是
少女、々々妙字。外孫女子、々々好字。瑩白受_レ
辛、々々辭字。所謂絶妙好辭也。曹公笑曰、実如孤
意。俗云、有智无智、校_二卅里_一也。

曹娥のことを記す、最も基本的な文献の一つは、後漢書
であろう。後漢書八十四列女伝七十四の本文を示せば、次
の通りである。

孝女曹娥者、会稽上虞人也。父盱能絃歌、為_二巫祝_一。
漢安二年五月五日、於_二県江_一沂_二濤婆娑_一迎_レ神、溺死、
不得_二屍骸_一。娥年十四、乃沿_二江号哭_一、昼夜不_レ絶_二声_一、
旬有七日、遂投_二江而死_一。至_二元嘉元年_一、県長度尚改_二
葬娥於江南道傍_一、為_二立碑焉_一。

曹娥の話はまた、会稽典録にも記されていたようだ。その

逸文は、三国志五十七裴松之注、世説新語四・十一劉孝標注、芸文類聚四、太平御覽三十一、四一五等に引かれるが、今、太平御覽四一五所引のそれを示せば、次の通りである。

會稽典錄曰、孝女曹娥者上虞人。父盱能弦歌。為巫、

五月五日、於_新江_近、迎_新婆娑神_近溺死、不得_新

屍骸。娥年十四歲、乃緣_新江号哭、昼夜不_新絶_新声。旬

有七日、遂投_新江而死。県長改_新葬娥於道傍、為立_新碑

焉

曹娥譚はまた、異苑十、劉宋、劉義慶の幽明録六、夏侯先會稽記（太平御覽九七八所引）等にも見えるが、それらと陽明本の曹娥条との関係の考証は、省略に従い、ここでは専ら陽明本の成立に纏わる、側面の問題を一、二、取り上げてみたい。

まず孝子譚としての曹娥譚には一点、際立った特色が存在する。例えば柳瀬喜代志氏はかつて、「不慮の災厄に遭遇して行方知れずになった親の屍を搜索する」という、パターンを有する曹娥、叔先雄などの説話を「求屍故事」と名付け、「求屍故事の孝子像は、その「孝の」一般的教説とは異質であり、矛盾する側面を有している」ことに注目し、その特色を、

求屍故事では、子女がわが身を毀傷して、親の屍を保存することを追孝成立の要因としている。それらは、

全孝の道とはなはだ異なり、その身を犠牲として遂げられた追孝を賞する孝子譚と言いうるだろう

と指摘されたことがある。その柳瀬氏の指摘は、非常に重要で、一面、我が身を毀傷する点で、孝道と鋭く対立する曹娥や叔先雄の話が、例えば六朝期以降の孝子伝の逸文として、全く伝わらないことを、よく説明するものとなっている。そして、そのことはまた、逆に陽明本にそれらが編入されていることの問題を、照射するものともなっているのである。思うに、元来時代を問わない求屍故事が、孝道と深く結び付けられるのは、漢末風俗の特色と考えられる。宮崎市定氏は、漢末風俗の過礼の成立史を論じるに当たり、まず「游侠の儒教化」から起筆されていることが興味深い（「漢末風俗」一二）。そして、その游侠と密接に関わる階層の一が、曹娥の父盱の属する巫に外ならない。即ち、孝子譚としての曹娥の話の背景には、游侠、巫への孝道の浸透と過礼の成立があつたものと想定される。また、その游侠と切り離し得ない、漢代の過礼の具現化の一つに、復讐というものがある。復讐の概念こそは、孝道の実際の単位を形成する親子或いは、家族というものが、社会関係の中に置かれた時、必然的に起こり得る他者との軋轢、対立から導き出された、孝道側の一つの解答であろう。実際、漢代には復讐が横行した。さて、復讐もまた、必ず当事者間の

毀傷を伴うが、にも関わらず、游侠を中心とする復讐の概念は漢末、過礼の装いを纏って一般に習俗化する。そして注意すべきは、陽明本孝子伝には、後述する如く、その復讐譚が異様に多いことである。例えば孝子としての東婦節女は、夫の敵人に首を刎ねられてしまうし（陽明本43東婦節女）、孝子としての眉間尺は、自ら首を刎ねる（陽明本44眉間尺）。従って、陽明本に曹娥、叔先雄譚が入れられたのは、早く漢代においてのことであり、また、過礼の流行した後漢末を降ることはないように思われる。ならば、陽明本の曹娥条は、そのように古いものなのであろうか。次に、曹娥譚の内容から見た場合、陽明本当条が示す特徴について、考察してみたい。

陽明本の曹娥条における、最も注目すべき特徴の一つは、「旬有七日」間泣哭し続けた後、曹娥が取った行動である。前掲のその——線部を見ると、

遂解衣投水呪曰、若値父尸骸、衣当沈。衣即便沈とある。このような曹娥の動きは前引、後漢書や会稽典錄（太平御覽所引）に、絶えて見えないものとなっている。

それに近いのは、例えば世説新語四・十一の劉孝標注に引かれる、会稽典錄の逸文である。宋本世説新語を見ると、乃投瓜于江存其父尸曰、父在、此瓜当沈。旬有七日、瓜偶沈

とあり、陽明本に近いものの、陽明本の「衣」が瓜となっている。このように瓜とするものはまた、幽明錄（芸文類聚八十七所引）に、

娥見瓜浮得屍

とし、夏侯先会稽記（太平御覽九七八所引）に、

娥見瓜浮、其処即得父屍

とする等の例もある。一方、陽明本の如く、衣とするものは、極めて稀覯に属するが、例えば後漢書八十四の李賢注に、

娥投衣於水、祝曰、父屍所在衣当沈。衣随流至一処而沈、娥遂随衣而没。衣字或作瓜。見項原列女伝也

とあるのが、陽明本とよく似ている。項原列女伝は、隋志に、

列女後伝十卷項原撰

と記されるものらしいが、詳細は不明である（旧唐志に、「列女後伝十卷項原撰」、新唐志に、「項原列女後伝十卷」とあるのもそれか）。面白いのが会稽典錄で、その古いものは、陽明本と同じような形をしていたようだ。と言うのは、我が国に伝わる唐鈔本世説新語の劉孝標注を見ると、瓜でなく、衣としているからである。その本文を示せば、次の通りである。

会稽典録曰、孝女曹娥者上虞人。父盱能撫節安歌、樂^樂婆神。漢安二年、迎伍君神、沂^沂濤而上。為^レ水所^レ淹、不^レ得^レ其屍。娥年十四、号慕思盱、乃投^レ衣於江、存^レ其父屍。曰、父在^レ此、衣当^レ沈。旬有七日、衣偶沈。遂自投^レ於江而死。景長度尚、悲憐其義、為^レ其改葬。命^レ其弟子邯鄲子礼^レ為^レ其作^レ碑

上記唐鈔本は、ただ一本しか伝存せず、その劉孝標注所引会稽典録は、宋本以前の古い形を現在に伝える、非常に貴重な資料としなければならない。同時に、陽明本が項原列女伝や会稽典録に比肩するないし、それを越える側面をもつことに注目すべきであろう。さて、衣とする系統の資料がもう一点存している。それが北魏、酈道元（?—五二七）の水経注である。水経注四〇漸江水注に載る曹娥譚の本文を示せば、次の通りである。

江之道南、有^レ曹娥碑、娥父盱、迎^レ濤溺死。娥時年十四、哀^レ父尸不^レ得。乃号^レ踊江介、因^レ解^レ衣投^レ水。祝曰、若值^レ父尸、衣当^レ沈。若不^レ值、衣当^レ浮。裁落便沈。娥遂于^レ沈处^レ赴^レ水而死。景長度尚、使^レ外甥邯鄲子礼^レ為^レ碑文、以彰^レ孝烈。

右は、件の曹娥碑に関する記述であるが、その曹娥譚は、意外なことに前掲、曹娥碑に記された話を引いたものではない。さらに驚かされるのは、例えばその——線部が陽明

本のそれと酷似していることである。重ねて両者の——線部を、対照させて示す。

・ 遂解^レ衣投^レ水。呪曰、若值^レ父尸骸、衣当^レ沈。衣即便沈（陽明本）

・ 因解^レ衣投^レ水。祝曰、若值^レ父尸、衣当^レ沈。若不^レ值、衣当^レ浮。裁落便沈（水経注）

両者は、殆ど変わりのないことが分かる。且つ、例えば衣が曹娥のものであることを明記するのは、数多い曹娥譚の資料中であつて、陽明本（船橋本）と水経注の二書のみとなつている。もし偶合でないとすると、このようなことが何故生じたのであろうか。こゝは、従来の発想を百八十度転換して、水経注が陽明本（の祖本）に接した可能性を、想定してみたいのである。その理由は前述、陽明本と北魏期の図像との関連から考えて、逆のケースは想定し難いためである（酈道元は、五二七年に没している。水経注の作製年代は、延昌四（五一五）年—正光五（五二四）年と考えられている）。成程、水経注末尾の、

景長度尚、使^レ外甥邯鄲子礼^レ為^レ碑文、以彰^レ孝烈。

は、陽明本には見えないが、碑文に強い関心を抱いていた酈道元のことであり（宋、洪适の隸釈は、卷二十に水経注所載の碑文を蒐集している）、曹娥碑に纏わる度尚や邯鄲淳のことを記すことは、さ程難しくはなかつたであろう

（水経注が邯鄲淳を度尚の「外甥」とすることについて、福本雅一氏は、『水経注』は恐らく、弟子〔後漢書李賢注所引会稽典録〕を女弟の子と考えて、こう言ったのであろう」とされている）。このことを一層強く考えさせるのが、陽明本17曹娥に先立つ、16陽威条なのである。

三

陽明本孝子伝16陽威の本文を示せば、次の通りである（船橋本も併せ掲げる）

陽明本

陽威者会稽人也。少喪父、共母入山採薪。忽為虎所迫、遂抱母而啼。虎即去。孝著其心也。

船橋本

楊威者会稽人也。少年父没、与母共居。於時入山採薪、忽爾逢虎。威跪虎前泣啼云、我有老母、亦無養子。只以我独怙仰衣食。若無我者、必致餓死。時虎閉目低頭、棄而却去也。

奇異なことに、陽威譚は、水経注を例外として、その源泉に当たる類話が全く管見に入らない。或いは、陽威譚は、中国本土において疾くに滅びてしまったものと思われる。ところが、その例外に当たるのが水経注で、水経注四〇漸江水注には前掲、曹娥譚に引き続き、これまた、陽明本に

酷似する陽威譚が見えるのである。水経注の本文を示せば、次の通りである。

県東北上、亦有孝子楊威母墓。威少失父、事母至孝。常与母入山採薪。為虎所逼、自計不能禦。于是抱母、且号且行。虎見其情、遂弭耳而去。自非誠實精微、孰能理感于英獸矣。

右の水経注の陽威譚は、陽明本と酷似していることが知られよう。水経注（また、陽明本）が曹娥、陽威譚を連続させているのは無論、両話が同じ会稽郡を舞台としているからだが、それにしても、水経注が広い会稽郡の中から、特に陽明本と同じ二話を選び、続けていることや、さらにそれらの互いに酷似していることは、到底偶然の結果とは思われず、水経注が陽明本系の孝子伝を引用したものと考えておきたい。

陽明本、水経注間にはもう一例、陽威譚と同様の関連状況を示す話がある。36曾参条である。さて、陽明本曾参条の成り立ちは、聊か複雑で、八つの話柄から成っている（船橋本は七つ）。それらをいーちに分けて示せば、左のようになる（船橋本は、へ欠）

い弾琴譚

ろ嚙指譚

は感泉譚

に避境譚

ほ鵲臯譚

へ投杼譚

と絶漿譚

ち不娶譚

い―ちにおいて、水経注と関わるのは、ほ鵲臯譚で、また、ち不娶譚は、これも北朝に属する、北斉の顔之推（五三一―五三〇とも）―五九一？の著した、顔氏家訓と関わっている（顔之推は若い頃、前述の梁湘東王繹に仕えたへ北斉書四十五列伝三十七、北史八十三列伝七十一）。さらに陽明本は、ちの両話については共に、西野貞治氏に注目すべき論がある。そこで、以下、陽明本曾参条におけるほ、ち二つの話を検討しておこう。

まず陽明本は鵲臯譚の本文を示せば、次の通りである（に避境譚も併せ掲げる）。

に時_レ有_二隣境兄弟_一。人更_レ曰、食_レ母不_レ令_二飴肥_一。参聞_レ之、乃廻_レ車而避、不_レ經_二其境_一。恐_レ傷_二母心_一。是四孝也。

ほ魯有_二鵲臯之鳥_一。反食_二其母_一、恒鳴_二於樹_一。曾子語_二此鳥

曰、可_レ吞_レ音、去勿_二更来_一此。鳥即不_二敢来_一。所謂孝

伏_二禽鳥_一。是五孝也

に、ほに關しては、かつて述べたことがあるので、ここでは繰り返さないが、問題は、ほ鵲臯譚の――部で、この話は、水経注二十五泗水注に、

高門一里余道西、有_二道兒君碑_一、是魯相陳君立。昔曾

参居_レ此、臯不_レ入郭。

と記す――部線部以外、類話が全く見当たらないのである。この状況は前述、陽威譚の場合と何も変わりがない。さて、ネルソン・アトキンズ美術館蔵北魏石棺の王巨尉図、ボストン美術館蔵北魏石室の董黯図と陽明本12王巨尉、37董黯条との關係を指摘された西野貞治氏は、ほ鵲臯譚と水経注について、次のように述べられた。

今二例を文献によつて北朝に伝わつたと思われる説話と此の孝子伝の説話が符合するものがあることを指摘し度い。後魏の酈道元の水経（四水注）に「道西有道兒君碑、是魯相陳君立、昔曾参居此、臯不入郭」がある。曾参のこの奇跡は他の書に見えぬ所で、これについて思起されるのは新序（雜事、節士）淮南子（説山訓）等に見える、勝母なる里名の里に曾子が入らなかつたという故事と、説苑（談叢）に見える悪声を憎まれた臯が転居しようとした時、鳩から悪声を更めねば転居しても無駄であると言われるという偶話である。然しこの二条から如何にして水経注に見える如き説話

が生み出されるかは知るべくもなかつた。然るにこの孝子伝の曾参の条に「時、有隣境兄弟二人、更曰食母不令飴肥、参聞之乃、廻車而避、不經其境、恐傷母心、……魯有鷦臯之鳥、反食其母、恒鳴於樹、曾子語此鳥曰、可吞音、去勿更来、此鳥即不敢来、所謂孝、伏禽鳥……」とあるのによつてはじめて、「曾子立孝、不過勝母之閭」の句が如何に民間に解されていたかが判然とし、それを経て孝子伝に見える曾子が梟に再来すると言渡したという記述によつて、水経注に見える曾子の奇跡が理解される。即ちこの孝子伝には北朝の俗説と符合するものを存するわけである

即ち、西野氏は、陽明本ほ及び、水経注における——線部の関連を、陽明本が「北朝の俗説〔水経注〕と符合するものを存する」例と見做し、結論的に陽明本は「六朝末期に北朝に成立した孝子伝の形態が承襲されている」ことを、推定するための一証とされたのである。しかし、陽明本が六朝末期以降に成立したものとは考えられないので、右の西野説には修正が必要となる。ならば、陽明本ほと水経注との——部の関連は、どのように捉えれば良いのであろうか。前述曹娥、陽威の例から考えて、水経注は、陽明本のほを引用したものと思われるのである。ここで、陽明本のほ鷦臯譚がただ「北朝の俗説」に留まらず、それが水経注

に先行する可能性を指摘したい。

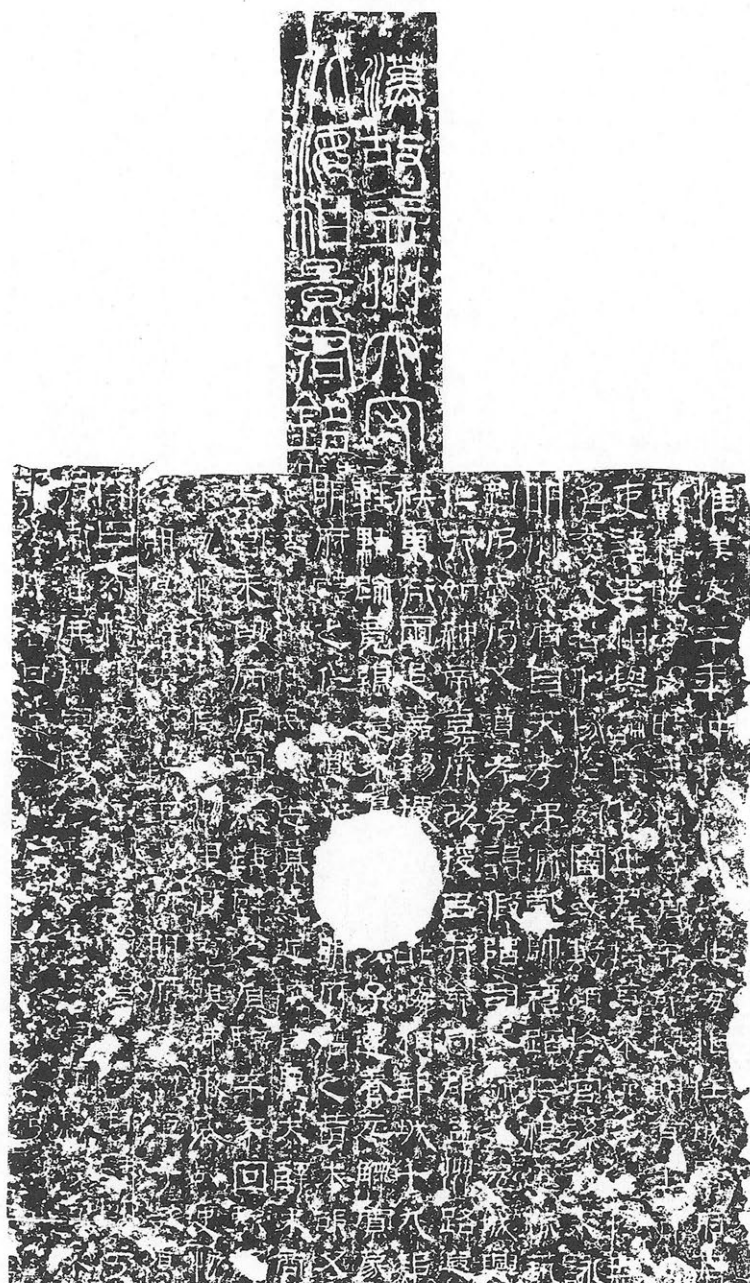
後漢、漢安二（一四三）年の北海相景君碑に、次のような句が見えている（図三）。碑は山東省濟寧市濟寧漢碑亭蔵。

鷦臯不鳴、分子還養

一字目の鷦は、隸釈六に「鷦」に作る。二字目の分子は、分家した子供のことで、その句意は、一旦分家した子供が、故景君の徳化により分家を解消し、再び親を養うようになったということである。漢代に分財（別居異財）が孝道に悖る行為とされるのは、一般的な事実で、従つて、「鷦臯不鳴」の句も当然、孝道に関わる意味をもつ句と捉えるのが自然であろう。従つて、本句を単に鷦臯が悪声を嫌われ、鳴くのを止めた（説苑十六、令禽惡鳥論）という風に解釈するだけでは、景君や孝道との関わりが明らかでなく、意味が十分に通じないことになる。そして、本句は、陽明本のは、

魯有鷦臯之鳥。反食其母、恒鳴於樹。曾子語此鳥曰、可吞音、去勿更来。此鳥即不敢来。所謂孝伏禽鳥。

を踏まえる場合にのみ、母を食らう不孝鳥として、鳴くことも樹に留まることも、曾参によつて禁じられた魯の鷦臯が、やはり故景君の孝徳により、鳴くことはなかつたとい



図三 北海相景君碑（上部）

う意味に解釈し得るのである（因みに、船橋本では、母を食うことが省略され、鵲巢の不孝鳥たる理由が不分明となつてしまつてゐる）。加えて、北海が魯の故地を指し、碑が濟寧即ち、任城の故地にあつて、曾子廟の近いこと（曾參は武城の生まれ）などが思い併される。すると、驚くべきことに陽明本は鵲巢譚は、漢代以前に溯る魯の地方の伝承を、伝える可能性が高いことになるだろう。即ち、陽明本は、水経注より遙かに古いものと考えられるのである。次いで、陽明本も不娶譚の本文を示せば、次の通りである。

妻死不更求妻。有人謂參曰、婦死已久、何不更娶。
曾子曰、昔吉甫用後婦之言、喪其孝子。吾非吉甫、豈更娶也

この話に關し、北朝の顏氏家訓との関連を指摘する西野氏の説を示せば、次の如くである。

また孔子家語（今本卷九、七十二弟子解）に見える曾子が、後母に藜を舂して熟せざるを供したとの理由で妻を出したという説話は白虎通諫諍篇にも見えるが、

曾子の人物から見ても或は妄誕とされ（孫子祖、家語疏証卷五）或は白虎通の所載は別に故あつてそれを隠すとする説がある（苑家相、家語証偽卷九。陳立、白虎通疏証）が、それは韓詩外伝（漢書王吉伝注）に「曾

子喪妻、不更娶、人間其故、曰、以華元善也」とあるのをその論拠の一としてゐるのである。ところで疏証も指摘するように顏氏家訓後娶篇にもこのことが「曾參婦死、謂其子曰、吾不及吉甫、汝不及伯奇」と見えて死別のことでは韓詩外伝の説に同じい。然し家訓では吉甫伯奇に言及する部分が、外伝よりも多い外に、我が子を伯奇に及ばずと貶す態度は外伝の善を称する態度と全く異つたものである。この点から見て、家訓は外伝に基けるものでないことほば明らかであるが、果して何によつたかは明らかでない。然るに此の孝子伝にまた「妻死不更求妻、有人謂參曰、婦死已久、何不更娶、曾子曰、昔吉甫用後妻之言、喪其孝子、吾非吉甫、豈更娶也」と見えることは家訓の説に近いかと思われる。伯奇のことは後述する如く、北朝の孝子伝画像にも見える所で北朝に流行した説話であるし、顔之推も永く北朝にあり隋に歿した人物であるから、他書と異なる家訓の記載も北朝に存した書の説乃至は俗説を反映したとも考えられる

以下、右の西野説を検討し、聊か修正を加えたい。さて、陽明本に關わる最古の資料は、氏の指摘される通り、韓詩外伝らしい。漢書王吉伝における王吉の子、王駿に纏わる、

駿為少府時、妻死。因不復娶。或問之。駿曰、德非曾參、子非華元。亦何敢娶

という記述に対する注に引かれた、韓詩外伝の本文を示せば、次の通りである（白氏六帖六、釋史九十五之一、韻府群玉十三、天中記十九、淵鑑類函二四七等にも引かれる）。

韓詩外伝曰、曾參喪妻不更娶。人間其故。曾子曰、以華元善人也

華元は、曾參の二子、曾華、曾元を指すが、韓詩外伝は、曾參の言葉の内容が、確かに陽明本と異なっている。そして、それが陽明本により近いものとしては、孔子家語を上げることが出来る。孔子家語九、七十二弟子解の本文を示せば、次の通りである（太平御覽四一二、五一、司馬溫公家範三、事文類聚後集五、古今合璧事類備要前集二十五、釋史九十五之一、韻府群玉三、天中記十九、駢志二、山堂肆考九十五、淵鑑類函二四三、二四七などにも引かれる）。

參後母遇之無恩。而供養不衰。及其妻以黎蒸不熟因出之。人曰、非七出也。參曰、黎蒸小物耳。吾欲使熟、而不_レ用_レ吾命。況大事乎。遂出_レ之。終身不_レ娶妻。其子元請焉。告_レ其子曰、高宗以_レ後妻殺_レ孝己、尹吉甫以_レ後妻放_レ伯奇。吾上不_レ及_レ高宗、中不_レ比_レ吉甫。庸知其得_レ免_レ於_レ非_レ乎

さて、右記の孔子家語はア、イ二つの話柄から成っている。

アは、西野氏が、「曾子が、後母に黎を蒸して熟せざるを供したとの理由で妻を出したという説話」と言われた、曾參の出妻譚（七出は、妻を離別する七つの理由で、七去とも言う。不順父母、無子、淫僻、嫉妒、惡疾、多口舌、竊盜〔孔子家語六〕の七つを指す）、イは不娶譚である（司馬溫公家範三に引かれる）。イが、ち不娶譚と関わる。ア出妻譚は、例えば越絶書十五越絶篇叙外伝記十九に、

伝曰……曾子去_レ妻、黎蒸不_レ熟

白虎通義四諫諍に、

伝曰、曾去_レ妻黎蒸不_レ熟。問曰、婦有_レ七出、不_レ蒸亦預乎。曰、吾聞_レ之也。絶交令_レ可_レ友、棄妻令_レ可_レ嫁也。黎蒸不_レ熟而已。何問_レ其故乎。此為隱_レ之也

などと見え（釋史九十五之一にも引く）、この話を孝子伝に取り入れているもののあることに、注意すべきであろう。虞盤佑孝子伝がそれである。太平御覽九九八所引、虞盤佑孝子伝の本文を示せば、次の通りである。

虞盤佑孝子伝曰、曾子以_レ黎蒸不_レ熟遣_レ妻

孔子家語は、アとイの続き具合を、

遂_レ出_レ之。終身不_レ娶妻

と説明するが、それは当然、

・妻死不_レ更求_レ妻（陽明本。船橋本「參妻死、守_レ義不_レ娶」）

・曾參喪妻不更娶（韓詩外伝）

とは一致しない。この点が前述曾參の言葉共々陽明本と酷似するのが、西野氏の指摘された顔氏家訓なのである。顔氏家訓一後娶四の本文を示せば、次の通りである（事文類聚後集五、古今合璧事類備要前集二十五にも引かれる）。

吉甫、賢父也。伯奇、孝子也。賢父御孝子、合得終於天性。而後妻問之、伯奇遂放。曾參婦死、謂其子曰、吾不及吉甫、汝不及伯奇。王駿喪妻。亦謂人曰、我不及曾參、子不如華元。並終身不娶、此等足以為誠

顔氏家訓には、

曾參妻死

とあって、陽明本また、韓詩外伝と一致していることが分かる。西野氏は、それらのことを指して、陽明本が「家訓の説に近いかと思われる」と述べ、顔氏家訓は「死別のことでは韓詩外伝の説に同じい。然し家訓では吉甫伯奇に言及する部分が、外伝よりも多い外に、我が子を伯奇に及ばずと貶す態度は外伝の善を称する態度と全く異つたものである。この点から見て、家訓は外伝に基けるものでないこととほぼ明らかであるが、果して何によつたかは明らかでない」、また、顔氏家訓の著者「顔之推も永く北朝にあり隋に歿した人物であるから、他書と異なる家訓の記載も北朝に

存した書の説乃至は俗説を反影したとも考えられる」として、「この（陽明本）孝子伝には六朝末期に北朝に成立した孝子伝の形態が承襲されていると推察される」論拠の一とされたのであった。

ところで、西野氏の取り上げられなかった文献で、陽明本また、顔氏家訓により近いものとして、ここで検討しておきたい資料が一つある。それは、後漢、応劭の風俗通義に見える、曾參の不娶譚である。その風俗通義正失第二の本文を示せば、次の通りである。

曾子失妻而不娶。曰、吾不及尹吉甫、子不如伯奇。以吉甫之賢伯奇之孝、尚有放逐之敗、我何人哉

右は、袁元服の言中に見えるものであるが、西野氏の言われる、曾參と妻との「死別のこと」や、「吉甫伯奇に言及する部分が、外伝よりも多い」こと、「我が子を伯奇に及ばずと貶す態度」の見えることなど、顔氏家訓と殆ど変わらないことが知られ、「果して何によつたかは明らかでない」とされる、顔氏家訓の原拠を考える上で、極めて重要な資料とすべきであろう。そして、陽明本の「不娶譚の場合についても、同じことが言えるのである。小さなことながら、両孝子伝と顔氏家訓の間には、気になる相違がある。それは例えば、伯奇の故事などの遣り取りが、両孝子伝では、「有人謂參曰……曾子曰」（陽明本。船橋本「或

人曰……参曰」と、「有人」と曾参のものとなつてゐるのに対し、顔氏家訓ではそれが、「謂其子曰」と、曾参の子供に向けたものとされていることである（孔子家語「其子元請焉。告其子曰」。陽明本は、明らかに上掲韓詩外伝の、

人問其故。曾子曰

と一致しており（風俗通義「曰」とのみ）、必ずしも顔氏家訓に近い訳ではない。さて、風俗通義を念頭におけば、陽明本のち不娶譚の源泉は、顔氏家訓に限られるものでもなく、また、その成立を強いて北朝に關連付ける必要もないように思われる（但し、船橋本の、「終身不娶」の文言等、顔氏家訓の、「終身不娶」〈孔子家語「終身不娶妻」〉と近いものがある）。上記のことから、陽明本ち不娶譚は、西野説の言う如く、特に顔氏家訓に近いとすることは出来ず、陽明本は、顔氏家訓より古い。おそらく陽明本のそれは、韓詩外伝から風俗通義以下に至る一流を、源として成立したものであらう。

さて、陽明本の曾参条におけるほ鵠巢譚並びに、ち不娶譚両話の検討を通じ、西野氏の言われる、

この孝子伝（陽明本）には六朝末期に北朝に成立した孝子伝の形態が承襲されていると推定される

とする、陽明本孝子伝の成立説は、いずれもその根拠を失

うことが知られるであらう。従つて、その点をめぐる西野説は、成り立たぬものとすべく、ここにその修正を試みておく。

陽明本の成立は、さらに古い。私見によれば、その成立はおそらく漢代に溯り、後の改編を経てゐるにせよ（21劉敬宣、22謝弘微、23朱百年、25張敷、26孟仁、27王祥、31許孜など三国時代以降の諸条が編入されたのは五世紀末、北魏の太和（四七七—四九九）半ば、斉の中葉頃であらう、その根幹の成立は、後漢末以前と考えられる。小稿は、陽明本の根幹を成す諸条（それは陽明本の大半を占める）が、特異な漢末風俗としての過礼を反映、また、前提要件として成立している状況について考察し（曾参の不娶〈出妻〉譚もその例）、陽明本の成立を可能とした、当時の時代背景を報告しようとするものである。

以上、陳寔から曾参まで、陽明本における、主として碑文をめぐる記事を二、三、取り上げた。碑文は通常、中国における葬礼の一部をなすものと捉えられ、墓葬と關わつて、後漢期全般を通じ風俗化し、後世に言う所の金石学の、特に石刻の分野における、黄金時代を現出させた。例えば永田英正氏は、漢代に「墓葬が過度になりつつあること」、「後漢時代に入ると更にそれは富と權威と自己主張の象徵

として際限なく発展していった」こと、また、「喪礼は過度の一途をたどること」を指摘して、それを過礼の表われとした上で、

後漢時代の後半期に立碑が盛んに行われるのも、こうした一連の過礼現象と決して無関係ではなかった。だからこそ曹操は立碑の禁止令を出して、後漢時代の厚葬の風潮に歯止めをかけようとしたのであった（『漢代石刻集成』概説）

と指摘されている。加えて、永田氏が、「また陳寔の葬儀に会葬者三万人（『後漢書』列伝五二）という過礼状態が並行して出現するのである」と指摘されていることは前述、陽明本15陳寔条の成立を示唆する、極めて重要なものとすべきである。大体陽明本には碑文、墓葬をめぐる話が異常に多い。例えば永田氏が後漢書の中から「墓碑を立てた事例を拾い上げ」られた十例の内、三例（叔先雄、曹娥、陳寔）もが陽明本に存するという事実が、その異常さをよく物語っている。今、陽明本における墓葬に関わる話を、目に付くままに上げてみると、

2 董永

11 蔡順（助虎譚）

12 王巨尉

15 陳寔†

16 陽威†

17 曹娥†

19 欧尚

28 姜詩

29 叔先雄†

30 顔烏

31 許孜

34 蔣詡

41 李善

42 羊公

などとなる（†は、既述を表わす）。また、それらに、服喪に関わる話（20 仲由、21 劉敬宣、22 謝弘微、24 高柴。但し、21 22 は新しい）を加えると、喪礼に関連する総話数は、さらに多くなる。内、28 姜詩譚の場合は、末尾に「民為立祠」とあって、その祠は、墓前の祠堂のことと考えられる。また、30 顔烏、31 許孜は、築墳をそのままテーマとする話である（31 は新しい）。さて、それら十四話は、いずれも後漢以前の古い話が殆どを占めており（31 を除く）、注意すべきは、例えば19 欧尚、30 顔烏、34 蔣詡など、源泉に当たるものが今日全く見出だせず、おそらく中国において話そのものが早くに滅びてしまったらしい、幾つもの貴重な例が含まれていることである。そして、右の十四話を見互

してみても、今更ながら痛感させられることは、陽明本（また、両孝子伝）が、言わば碑文の文学、或いは、喪礼の文学としての側面をもつことである。

四

漢代儒教の特異な一面として知られるものに、過礼と呼ばれる習俗がある。過礼はまた、儒教の枢要な徳目、孝の概念を不可分なものとして展開したから、例えば漢代孝子伝としての陽明本の特徴を考える場合、極めて重要な手掛りを提供するものともなっている。宮崎市定氏による「漢末風俗」は、その過礼の実態というものを、余す所なく描破した名論文と言って良いが、以下、およそ宮崎論文の叙述に従いながら、過礼との関連を中心に、陽明本の漢代孝子伝としての特徴を考えてみたい。

「漢末風俗」が最初に論じるのは、游侠の問題である（二）「游侠の儒教化」。まず宮崎氏は、「後漢の光武帝が儒教を奨励し、経学によって人才を登用せんとしたことは、隠れもない事実である」と起筆して、光武帝及び、その功臣の出自が、游侠と目されることを問題化されている。宮崎論文には、

続いて起った大動乱は、地方に根柢をしつかと据えて、確実に農民を掌握していた豪族勢力の連合によって平

定された。その中心となったのが、即ち光武帝であるが、彼は謹厚の長者と称せられ乍ら、その一族は前漢時代に於いて、地方政治の癌と見做されたる、游侠的豪族中の錚々たるものであった……光武帝の功臣も、多くは相似たる地方の豪族、若くは游侠出身であり、かの馬援の如きはその代表的なものであった。所で斯かる一党が愈々天下をとつて了うと、従前の自分達の如き存在は、統治の上に大なる障害となるので、扨こそ光武帝は配下の豪族群に、儒学への転向を勧めたのである……されば馬援の如きも自らは元来游侠出身であり乍ら、後に伏波將軍となつて交阯^{コウチ}征討に赴いた陣中より、遙に書を兄の子馬嚴等に寄せて、その俠客的行動を戒めている。而して馬嚴はその好んで習いし所の擊劍騎射を廃して、学に志し、春秋左氏に通じ、百家群言を覽るに至つたとある（後漢書卷五十四、馬援兄弟傳）。游侠の転向、その就学は後漢一代を通じて行われたので、この事は同時に社会の動向、好尚の変化を物語るものである。即ち社会秩序が固定し、平和が永續すると、槍先にて功名を立つる機会が少なくなり、貴族的修養を身につけた貴公子が世上に歡迎され、立身の機会も自然に多いので、地方の豪族出の游侠少年が、次第に節を改めて学に就くことになった。

その一、二の例を挙ぐると、

後漢書卷一〇六、王渙伝。少好俠尚氣力。數通剽輕少年。晩而改節。敦儒學。習尚書。

王渙は若くして俠を好み氣力を尚び、數々剽輕の少年に通じたるも、晩年に節を改め、儒學を治め、尚書を習えり。

後漢書卷九十五、段熲伝。少便習弓馬。尚游俠。輕財賄。長乃折節。好古學。初舉孝廉。為憲陵園丞。

段熲は若くして弓馬に便習し、游俠を尚び、財賄を輕んず。長じて節を折り、古學を好む。初め孝廉に挙げられ、憲陵園の丞となる。

後漢書卷九十八、宋果伝。性輕悍。意與人報讎。為郡県所疾。郭林宗乃訓之義方。懼以禍敗。果感悔。叩頭謝負。遂改節自勅。

宋果は性輕悍にして、好んで人の為に讎を報じ、郡県の疾む所となる。郭林宗、乃ち之に義方を訓え、懼れしむるに禍敗を以てす。果感悔し叩頭して罪を謝し、遂に節を改め自ら謹しむ。

とあり、王渙云々は和帝の頃、段熲は順帝桓帝の交、宋果は桓帝靈帝の頃の事と思われる。

とある。ここで、陽明本に登場する一、二の游俠の例を紹介

介し、また、陽明本において游俠のもつ意義というものを考えてみたい。

始めに、陽明本7魏陽条に登場する、游俠の例を見てみよう。今、両孝子伝7の本文を示せば、次の通りである。

陽明本

沛郡人魏陽、至孝也。少失母、独与父居。孝養蒸蒸。其父有_レ利載、市南少年欲_レ得_レ之、於_レ路打_レ奪其父、陽乃叩頭。県令召問曰、人打_レ汝父。何故不_レ報、為力不禁耶。答曰、今吾若即報_レ父怨、正有_レ飢渴之憂。県令大諾_レ之。阿父終没、即斬_レ得彼人頭、以祭_レ父墓。州郡上表、称_レ其孝德。官不_レ問_レ其罪、加_レ其禄位也。

船橋本

魏陽者、沛郡人也。少而母亡、与父居也。養父蒸蒸。其父有_レ利載。時壮士、相_レ市南路、打奪_レ戟矣。其父叩頭。於時県令聞_レ之、召_レ陽問云、何故不_レ報_レ父仇。陽答云、如今報_レ父敵者、令_レ父致_レ飢渴之憂。父没之後、遂斬_レ敵頭、以祭_レ父墓。州県聞_レ之、不_レ推_レ其罪、称_レ其孝德、加_レ以禄位也。

右の魏陽譚において、間違ひなく游俠と見做されるのが、「少年」（陽明本）である。前掲宮崎論文中にも、「少年」という言葉が、二回出てくるが（「地方の豪族出の游俠少年」、「剽輕の少年」へ剽輕は、素早いこと）、少年という

言葉について重要なことは、例えば増淵竜夫氏が、注意すべきことは、史記・漢書の用途からみると、「少年」という用語は、常に徒党をくんで姦をなし、変に応じて事を起す、いわば年少の軽俠無頼の徒をさして用いられている、ということである。

とされていることであろう。このことは、後漢においても変わりがない。さて、その少年が、もう一本の船橋本では、「壮士」となっているが、両孝子伝間における、少年↓壮士という変化に関しても、増淵氏が、

史記高祖本紀には「少年・豪吏の、蕭・曹・樊噲等の如きもの」という記述がある。そこでいう……少年とは樊噲をさすことはいうまでもない……このように樊噲は好勇無頼の年少の軽俠と考えてよいのであるが、かれは「高祖と共に芒碭の山沢の間にかくる」と漢書の本伝に記されている。そのことは、劉邦が……芒碭の山沢のなかにかくれ、そのとき「徒中の壮士従うことを願う者十余人」という漢書高帝紀の記載と相応ずる。

とされていることが、参考となるであろう。つまり漢代における少年は、意味的に壮士と通じていたのである。そして、陽明本に、その少年のことを、「市南少年」と記していることも重要で（蕭広済孝子伝へ太平御覧三五二等所

引）も同じ。船橋本「時壮士、相市南路」、游侠と市の関係は、宮崎市定氏の「游侠に就て」六「社交としての游侠」に、

游侠は一種の社交界である。古代の社交の中心は都市国家の市であったであろう。市を以て経済的機関としての重要性を認むる者は多いが、実は士族の娯楽場として、集会場として、社交場として同様に重要な意義を有せし事を忘れてはならぬ。然るに中央集権、王権の発達に伴って宮廷を中心とする社交界が出現して市を中心とする社交界は取残された。併し取残された者は必ずしも全然無力な訳ではない

と説かれた如く、游侠の生きる場としての市の役割に注目すべきである。さらに、少年の目を付けたのが、「利戟」（両孝子伝。蕭広済孝子伝「刀戟」）即ち、武器であることも、同論文四「士族と佩剣」に、

士には帯剣の風があり、士のみの特権として認められた

とあることの流れから、理解することが出来る（但し、一般的に、「民間帯剣の風が止みたるは前漢時代であろう」とされている）。それらの事実を、総じて陽明本の漢代孝子伝として特徴を示すものと捉えられる（因みに、魏陽譚は文献上、蕭広済孝子伝の一伝を除き、全て滅びてしま

う。

陽明本には、魏陽譚に見える「少年」の言わば親戚に当たるような、游侠的性格をもった人物が屢々登場する。次に、その例として、朱明の弟、王奇の二人を瞥見しておこ。まず陽明本10朱明、並びに、37董黯の本文を併せ示せば、次の通りである。

・10 朱明

朱明者、東都人也。兄弟二人。父母既没、不久遺財各得三百万。其弟驕奢、用財物尽、更就兄求分。兄恒与之。如是非一。嫂便忿怨、打罵小郎。明聞之曰、汝他姓之子、欲離我骨肉耶。四海女子、皆可為婦。若欲求親者、終不可得。即便遣妻也。

・37 董黯

董黯、家貧至孝。雖与王奇並居、二母不數相見。忽会籬边、因語曰黯母、汝年過七十、家又貧。顏色乃得怡悅、如此何。答曰、我雖貧食肉餽衣薄、而我子与人无惡。不使吾憂故耳。王奇母曰、吾家雖富食魚又嗜饌、吾子不孝、多与人恐、懼罹其罪。是以枯悴耳。於是各還。奇從外婦。其母語奇曰、汝不孝也。吾問見董黯母、年過七十、顏色怡悅。猶其子与人无惡故耳。奇大怒、即往黯母家、罵云、何故讒言我不孝也。又以脚蹴之。婦謂母

曰、兒已問黯母。其云、日々食三斗。阿母自不能食、導兒不孝。黯在田中、忽然心痛、馳奔而還。又見母顏色慘々、長跪問母曰、何所不和。母曰、老人言多過矣。黯已知之。於是王奇曰殺三牲。旦起取肥牛一頭、殺之取佳肉十斤、糯米一斗熟而薦之。日中又殺肥羊一頭、佳肉十斤糯米一斗、熟而薦之。夕又殺肥猪一頭、佳肉十斤糯米一斗、熟而薦之。便語母曰、食此令尽。若不尽者、我当用鉞刺母心。由戟鉤母頭。得此言終不能食、推盤擲地。故孝經云、雖日用三牲養、猶為不孝也。黯母八十而亡、葬送礼畢。乃嘆曰、父母讎不共戴天。便至奇家、斫奇頭、以祭母墓。須臾監司到縛黯。々乃請以向墓別母。監司許之。至墓啓母曰、王奇橫苦阿母。黯承天志、忘行己力。既得傷讎、身甘殂醢。甘監司見縛、応当備死。拳声悶哭、目中出血。飛鳥翳曰、禽鳥悲鳴、或上黯臂、或上頭边。監司具如狀奏王。々聞之嘆曰、敬謝孝子董黯。朕寡德統荷万機、而今凶人勃逆、又応治剪。令勞孝子、助朕除患。賜金百斤、加其孝名也。

右の両話には、百万の遺財を得たにも関わらず、「驕奢、用財物尽」して、なお兄に集うとする朱明の弟や（10朱明）、家が「富食魚又嗜饌」という状態ながら、母の

「吾子不孝、多与^レ人恐、懼^レ其罪」と嘆く王奇（37董黯）が登場する。ところで、朱明の弟や王奇は、一体何をして生活の糧を得ていたのであろうか。思うに、おそらく彼等は何もしていなかった。そのような彼等の生活形態を、見事に言い当てているのが、次の増淵竜夫氏の文章である。増淵氏は、漢代の「事を憚る人」という言葉の実際的な意味を解説して、次のように述べられている。

「事」とはここでは、ほねおり、しごとの意味である……要するに、「事」とは職業の意味における日々の生業をふくめて、身を勞して作業することすべてをいい表わす語である。「憚る」は、説文にいうまでもなく、「忌み難しとする」意であるから、「事を憚る人」とは言葉の意味だけをいえば、「ほねおり仕事をきらつておつくうがる怠け者」ということになる。いわば、生業を事せざる無頼の游民である。単に言葉の意味だけでなく、当時の文献において、「事を憚る人」が、一般にどのような生業をもつものとして觀念され、表現されていたか、ということを見てもみると、問題はよりはつきりしてくる。荀子修身篇に「偷儒にして事を憚り、廉恥なくして飲食を嗜まば、則ち惡少者と謂うべし。加うるに惕憚にして順ならず、險賊にして弟ならずば、則ち不祥少者と云うべし。刑戮に陷る

と雖も可也」とあり、楊倞の注に「偷儒にして事を憚る」とは、皆懦弱怠惰にして勞苦を畏れる人也」とあり、また「韓侍郎云う、惕は蕩と同じ、放蕩兇悍を謂う也」とある。王先謙はその集解において「不祥少とは、上の惡少を承けて言う。少年にして不祥なる者を云う」と解している。惡少者とは、惡少年である。「事を憚る人」は、そこでは輕俠無頼の徒に相近いものとして、觀念されているといつてよい……呂氏春秋孟冬紀安死篇には「君の不令の民、父の不孝の子、兄の不悌の弟は……耕稼采薪の勞を憚り、人事に官ることを肯ぜずして、美衣修食の樂を祈め、智巧窮屈して、以て為すなし。是に於いてか、群多之徒を聚め、深山広沢林藪を以て、朴擊鬪奪す。又名丘大墓の葬すること厚き者を視れば……以て微に之を拒き、日夜休まず、必ず利するところを得て、相与に之を分つ」とある。深山広沢林藪に朴擊鬪奪するのは群盜であり、墓をあばいて宝物をぬすむことは、輕俠惡少年の日常なすところの姦事である。そのような者が、ここでは、君には不令の、父には不孝の、兄には不悌の、「事を憚る」徒として、考えられている。

そして、朱明の弟や王奇の生活態度が、「生業を事せざる無頼の游民」（増淵論文）としてのそれであれば、例えば

王奇の母が、王奇自身の「懼_レ羅_二其罪_一」と言う心配も、強ち故のないことではない。王奇の如き「輕俠惡少年」の行末が、群盜、墓泥棒などであることは、増淵氏も指摘されているが、同主旨のことを、宮崎氏も、「游俠に就て」五「游俠の渡世」の末尾において、博奕等に加え、

更に悪性な儲け口としては、鑄錢、即ち錢の盜鑄、掘冢、即ち墓場の盜掘、進んで剽攻、即ち追剽に至れば之は博徒、俠客の範圍を離れて寧ろ群盜というのが適當であるが、元來は同じ性質のもので、團結の力を利用して、政府の權力に従わず、暴を以て郷曲に武斷する者である

とされており、「政府の權力に従わず、暴を以て郷曲に武斷する」という言い方で、その違法性を明らかにされている。ところで、増淵氏は、上記「生業をきらう無頼の游民」が、「利を求めて、巫祝の弟子となり、巫術を學んで、民を或わす」ことなどを例として、漢代の巫と俠との深い結び付きへと、筆を及ぼされてゆくが、前述曹娥の父曹盱の、正しくもう一方の巫に該当することは、既に触れた。陽明本10朱明、37董黯条も稀覯に属し、共に孝子伝としては、もはや中国に伝わらず、特に前者の場合は、中国において話そのものが滅びてしまったと考えられる。

さて、游俠との関連を考察した右記の陽明本7魏陽、10

朱明、37董黯三条の内、10魏陽、37董黯の二条はまた、孝子譚としての話柄が、典型的な復讐譚となっていることに注目しよう。まず復讐については、例えば宮崎氏の「游俠に就て」五「游俠の渡世」に、

博徒は博奕によつて利益を受ける渡世であるが、猶其他に幾多有利の副業が存在する。その一つは殺人、就中、復讐の請負いである。戦国末の有土卿相の俠は、その食客を以て主として政治活動の具に利用したのであるが、又特別の目的の為に使用している。信陵君が如姫の為にその親の仇を報じてやつたのは、単に義によつたのかも知れぬが、斯かる場合には矢張り相当の報酬のあるのが常であつた。嚴仲子が聶政に復仇を依頼に行つた時は黄金百鎰^{いづ}を進めんとし、燕の太子丹が大事を荊軻に託するや、史記に、

太子日造門下。供太牢。具異物。間進車騎美女。

恣荊軻所欲。以順適其意。

太子は日々に門下に造^{いた}り、太牢を供し、異物を具え、間々車騎美女を進め、荊軻の欲する所を恣^{いた}まにし、以て其の意に順適す。

とあつて只管^{ひたすら}その歡心を失わざらんと努めた。たとえ游俠自ら要求せざるも、復仇の如き依頼には莫大の謝礼があつた事は認められ得る。此外に喧嘩の仲裁も彼

等の金穴の一つである。之にも相当の報酬が伴ったことと疑いなく、さればこそそこに縄張りの必要が起ると説かれた通り、游侠の有力な渡世手段と捉えることが出来る。しかし、復讐に関しては、かつて牧野巽氏が、

治績が挙げたと称せられる漢代においても、復讐がかなり容易に且つ大規模に行われ……これは……寧ろ當時の一般的傾向として解し得る点が多い（『漢代における復讐』序説）

と述べて、詳細な漢代の復讐論を展開され、且つ、増淵竜夫氏は、「戦国における好勇任侠の風の盛行」に引き続いて、「しかるに、漢代に入ってもなお民間における好勇任侠の風は跡を絶たないばかりでなく、きわめて盛んである」ことを、漢代の民間秩序としての「私闘復讐」との関連から捉え、その「漢代にきわめて盛んであるところの私闘復讐の日常的性格」を指摘した上で、

このような私闘復讐をおこなう場合、「客を將^ひいて」或は「客と結んで仇を報ず」というほとんど常套語的用例が示すように、単身でこれをおこなうよりも、むしろ多くの場合は、当事者の一族の者のほかにその結び或は養うところの客を加えた一団によって遂行されるのが一般である。かかる場合の「客」とは……その多くは軽侠の徒である

と述べて、漢代の復讐において游侠の占める位置及び、その役割を具体的に明らかにされたのである^⑧。さらに桑原隲蔵氏は、その孝道に関する歴史的名著『中国の孝道』（原題「支那の孝道殊に法律上より觀たる支那の孝道」、初出昭和3年）十五（甲）において、礼記曲礼上の「父の讐はともに共に天をいただかず（父之讐弗^レ与^レ共戴^二天^一）」以下の用例を上げ、

要するに儒教は復讐を是認するのみならず、さらに進んで復讐は至親に対する一種の義務とさえ見做している。されど一方人を殺す者には、処分を加えねばならぬ……即ち儒教の立場からは是認したく、行政の立場からは禁止したく、両漢以後歴代の中国官憲は、復讐の処置について、常に進退兩難の状態に立った

として、復讐と孝道の関係、殊にその法律上から見た場合の特異性を明らかにされた^⑨。甚だ血腥いことながら、復讐の概念は、漢代の孝道における、例えば家族と社会との接点を律する、必須要件の一つと捉えられ（当然、身体毀傷の危険を伴う）、それはまた、漢代の孝道を形成する、特徴の一つと考えられるのである。そして、陽明本には7魏陽、37董黯条以外にも、復讐をモチーフとする話が多く見られる。気の付いたものを上げてみると、

7 魏陽†

9 丁蘭

32 魯義士

35 伯奇

37 董黯†

41 李善

43 東婦節女

44 眉間尺

などとなる（†は、既述。41李善は、源流に当たる東觀漢記十七・十二、後漢書八十一・七十一にそれが見える）。それらは全て、漢代以前の話ばかりであることも含めて、陽明本に復讐譚が多いことは、漢代孝子伝としての陽明本の、特徴的な一面を示すものと考えられる。また、それらの復讐譚が陽明本の後半部分、特に32条以降に集中して現われることは、20条以前と共に、その古形を存する部分としてなお今後、留意する必要がある。陽明本に見られる右記の復讐譚八例の内、特徴的な内容をもつ話をもう一例、掲げておく。陽明本44眉間尺の本文を示せば、次の通りである。

眉間尺者、楚人干将莫耶之子也。楚王夫人当暑、抱鉄柱而戯。遂感鉄精、而懷妊。乃生鉄精。而王乃命干将作剣。々々有雄雌、将雄者還王、留雌有舎。王剣在匣中鳴。王問群臣、々々曰、此剣有雄

雌、今看雄剣。故鳴。王怒即將殺干将。々々已知、應死。以剣内置屋前松柱中、謂婦曰、汝若生男、可語之。曰、出北戸、望南山、石松上、剣在中間。後果生一子、眉間一尺。年十五、問母曰、父何在。母具說之。即便思惟、得剣欲報王。々々夜夢見一人、眉間一尺。将欲殺我。乃命四方、能得此人者、当賞金千斤。眉間尺遂入深山、慕覓賢人勇。忽逢一客。々々問曰、君是孝子眉間尺耶。答曰、是也。客曰、吾為君報讎可不。眉間尺問曰、当須何物。客答曰、唯須君剣及頭。即以剣割頭、授与之客。々々去便遂送。奏王聞之重賞。其客便索鑊、煮之七日、不爛。客曰、當下臨面鑊、呪見之、即便可爛。王信以面之、客乃以剣殺王。頸落鑊中共煮。二頭相齧。客恐間尺頭弱、自剣止頭入釜中。一時俱爛、遂不能分別。仍以三葬分之。今在汝南宜春県也。所謂憂人事、成人之名云々

眉間尺譚は、太平御覽三四三その他に、逸名孝子伝の逸文が残っている、それが孝子伝として伝えられたことは間違いない。しかし、上掲の眉間尺譚は、如何にも奇怪な話であつて、一般的な孝行の考え方で、それを孝行譚として捉えることは、到底不可能であろう。例えば、「身体髪膚、受之父母、不敢毀傷、孝之始也」（古文孝経開宗明

義章」という観点からすれば、自ら首を刎ねる眉間尺の行為など、言語道断の極みとすべきである。さて、当条において、客が眉間尺に「君は孝子眉間尺耶」「吾為君報讐可_レ不」と問うているのは、楚王に父を殺された眉間尺が孝道上、「得_レ劍欲_レ報_レ王」ことを察してのことであり、さらにその復讐遂行のためには、眉間尺の劍と首とが必要とされたから、眉間尺は自刎したのであった。従って、当条を孝子譚として理解するには、孝道イデオロギーと復讐の概念の關係、即ち、漢代における孝道の実践形態としての復讐を、前提としなければならぬであらう。すると、当条における「客」は即ち、宮崎氏の言われる游侠そのものに外ならず（やはり客の劍を必要とする点が、大変興味深い）、また、その役割は、増淵氏が「客と結んで仇を報ず」とされた漢代の復讐に、正しく当て嵌まっていることが、よく分かるのである。

ところで、奇怪な話という点では、陽明本35伯奇条も、随分と不思議な内容をもっている。陽明本の伯奇条については、西野貞治氏に詳細な論があり、その西野説に関する私見は、かつて述べたことがあるので、^⑤ここでは繰り返さないが、一つだけそれを補っておく。西野氏は、陽明本伯奇条の末尾部に、

鳥即飛上後母頭啄其目。今世鵲巢是也。一名鵲鵲。

其生兒還食_レ母

とあることについて、次の——線部の如く言われている。^⑥

そしてその編纂の粗雑さを露す点も一二見られる。例えば、孝子として聞えた伯奇を、不孝鳥として聞える伯奇に転生したとする俗説を採り、更に父に誅せられたとは言え嘗ての義母の目を啄ませる等、孝子伝の説話として不適当な改編をしていること、又韓詩の説をとつた以上伯奇の弟の名を伯封とせねばならぬのを西奇と誤ること等である

まず、伯奇（もず）を不孝鳥とされることは誤りで、正しくは鵲巢とすべきことは、かつて指摘した通りだが、問題は、——部に言われるように、伯奇の転生した鵲巢が、自らを陥れ死へと追い込んだ、「嘗ての義母の目を啄」むことが、既に「父に誅せられたとは言え」、果して「孝子として聞えた伯奇」に対する「孝子伝の説話として不適当な改編をし」たこと、また、「その編纂の粗雑さを露す点」に当たるか、どうかということである。もし陽明本伯奇条における、復讐のモチーフを考慮に入れなければ、西野説は正しい。しかし、その伯奇条を復讐譚として見ると、鵲巢が継母に報復することは、むしろ自然であり、当然とすべきことである。従って、上掲陽明本の一節は、「不適当な改編」や「編纂の粗雑さ」を示すものではない

と思われる。それは、眉間尺譚の場合と同様、漢代の孝道における復讐を反映した結末であり、陽明本の漢代孝子伝としての特徴を表わすものである。

五

「漢末風俗」四「游侠の儒教化」が、後漢末期における游侠のあり方を、次のように論じていることは、非常に重要である。

当時の社交界に於いて、学を修めて名節を励む学徒の位置が甚だ高く、時代後れの旧型の游侠は、反つてその後塵を拝する有様であつた。這般の情況は後漢書卷九十七、党錮伝に、桓帝時代の名士番付を載せているのを見るとよく分る。即ち当時、上に三君なるものあり、寶武、劉淑、陳蕃であり、君とは一世の宗とする所である。次に八俊あり、李膺、荀昱以下であるが、俊とは人の英を言う。次に八顧あり、郭林宗以下であるが、顧とは能く徳行を以て人を引くの謂である。次に八及あり、張儉以下であり、及とはよく人を導いて、宗とする所に追隨するを言う。最後に八廚あり、度尚、張邈以下であるが、廚とは能く財を以て人を救う者なりとある。この中で注意すべきは廚であつて、これこそ前漢以来の所謂游侠的行動に外ならぬ。即ち郭解や

朱家をして後漢末に生れしめば、彼等は寶武、陳蕃等を三尊仏とする曼陀羅中の最末席に列せなければならなかつたのである。吾人は此に於いて、仏教の先駆たりし波羅門教の最高神たる梵天が、仏教の現るるに及んで、その中に摂取され、僅かに諸天の一に数えられるに過ぎぬに至りし事実を想起せざるを得ない

右記は、「漢末風俗」四の結びともなつてゐる。そこでは、儒教によつて体制内化させられるに至つた漢代の游侠が、後漢末期に及んで、過礼の先驅とも見做される、一風変わった行動様式を取ることが、極めて巧みに描き出されているが、そのことは、陽明本孝子伝の成立を考える上で、極めて重要な意味をもつてゐる。宮崎氏の取り上げられた、桓帝時代の名士番付において、八廚の首とされる度尚は、曹操碑を建た人物であり、また、三君に次ぐ八俊は、後漢書六十七党錮列伝五十七に、

李膺、荀翌、杜密、王暢、魏朗、趙典、朱寓為八俊。俊者、言人之英也

とあつて、その八俊の六位とされる魏朗は、度尚に曹操の碑文製作を命じられた人物であるが、邯鄲淳のより優れた碑文を見て、自らの草稿を破棄したことは、前述した。その魏朗など、「兄為郷人所殺、朗白日操刃報讎於県中、遂亡命到陳国」（後漢書六十七）という、そのまま漢代

孝子伝に入りそうな、経歴をもっていることが面白い。注目すべきは、宮崎氏も、「最後に八廚あり、度尚、張邈以下であるが、廚とは能く財を以て人を救う者なりとある。この中で注意すべきは廚であつて、これこそ前漢以来の所謂游侠的行動に外ならぬ」とされた、八廚である（後漢書六十七に、「廚者、言能以財救人者也」とある。廚は、仁恵に富む人士の意）。それは、例えば史記一二四游侠列伝六十四に、

魯朱家者……然終不伐其能、歆其德。諸所嘗施、唯恐見之。振人不贍、先從貧賤始。家無余財、衣不完采、食不重味、乘不過軋牛。專趨人之急、甚己之私。

と記される（歆は、見せびらかす。振は、救う。贍は、足る。軋牛は、子牛のこと）、魯の朱家を典型とする、漢初の游侠というものの、後漢末期に受け継がれた姿の一つと言えよう（宮崎氏は、「この朱家こそ後世の游侠に模範を垂れた者で、司馬遷の理想的とせる游侠であつたと思われる」〔「游侠に就て」八〕とされている）。この八廚を手掛かりとして考えてみたいのが、陽明本42羊公を筆頭とする、幾人かの孝子の性格である。まず陽明本42羊公条の本文を示せば、次の通りである。

羊公者、洛陽安里人也。兄弟六人、家以屠完為業。

公少好^b學、修¹於善行、孝義聞²於遠近。父母終沒、葬送³禮畢、哀慕⁴無⁵及。北方大道、路絕⁶水漿、人往來恒苦⁷渴之。公乃於道中造⁸舍、提⁹水設¹⁰漿、布¹¹施行士。如此積有¹²年載。人多諫¹³公曰、公年既衰老、家業粗足、何故自苦。一旦損¹⁴命、誰為慰情。公曰、欲¹⁵善行損、豈惜¹⁶余年。如此累載。遂感¹⁷天神化作¹⁸一書生。謂¹⁹公曰、何不²⁰種²¹菜。答曰、无²²菜種。書生即以²³菜種²⁴與²⁵之。公掘²⁶地、便得²⁷白璧一双金錢一万。書生後又見²⁸公曰、何不²⁹求³⁰妻。公遂³¹其言、乃訪³²覓³³妻名家子女。即欲³⁴求問、皆咲³⁵之曰、汝能得³⁶白璧一双金錢一万者、與³⁷公為³⁸妻。公果有³⁹之、遂成⁴⁰夫婦、生⁴¹男女⁴²育。皆有⁴³令德、悉為⁴⁴卿相。故書曰、積善余慶、此之謂也。今北平諸⁴⁵羊姓、並承⁴⁶公後也。この羊公譚も、極めて不思議な話となつていて、検討に価する問題は、多岐に亘り且つ、単純ではない。また、陽明本の羊公条については、西野氏に興味深い論があつて、その西野説に関しては、やはり以前に訂補を試みたことがあるので、その過程の繰り返しは避けたく思うが、以下に考察しようとするのは、その羊公条の本文前半、仮にabcとした三つの記述をめぐる問題である。そして、羊公条abc下に見られる三つの記述は、いずれも漢代の游侠を前提とするものであり、取り分けbの記述は、後漢時代にお

ける游侠の儒教化を前提として、始めて理解可能なものとなるのであつて、また、羊公譚の孝行譚への転化を説明し得るものとなることを考証し、前稿への補説としたく思う。

まず陽明本の a「家以^レ屠^レ完^レ為^レ業」は、羊公の家業を述べた記述だが、そこに羊公の職業を屠殺業（屠完の完は肉。肉の誤字「穴」に由来する）とすることは、羊公の身分的出自を示唆するものとして、非常に重要である。游侠が屠者と密接に関わり、時に屠者そのものとなることは、例えば宮崎氏が、游侠に固有の帶劍を論じて、「屠者の間に隠れていた」刺客聶政が「独行して劍に仗り韓に至」（史記刺客列伝）つたこととか、「韓信が帶劍して屠中の少年に愚弄せられた」ことを上げ、

而も彼等が更に賤業を営まんとすれば、体面上、その帶劍を捨てて丸腰とならねばならなかった。先の刺客聶政は屠者の間に隠れ、史記信陵君伝には、同様に魏の大梁の屠市に隠れたる力士朱亥、趙の邯鄲に於て売漿家に蔵れたる薛公などの名が見えている（「游侠に就て」四）

と述べられた例や、増淵竜夫氏が、樊噲と劉邦の關係を論じて、

樊噲は沛の屠者である。屠狗を業とする者には、輕俠無頼の民の多いことは、前述の信陵君の客となった屠

者朱亥や、俠士聶政が「屠をもつて事となした」ことや、また刺客荊軻が毎日燕の市中の屠者と交つていたこと（史記刺客列伝）などからも明らかのように、屠中はこのような輕俠無頼の徒の巢窟であつた

と述べられた例を見れば、自ずから明らかと言えよう。このことから、羊公の出自は游侠であると、断じて良いと思われる。ところで、羊公譚には数多くの文献資料が存し、陽明本に「屠完」と記されるその家業も、資料によつて幾つかの種類に分けることが出来る。ここで、以前に纏めたその家業の一覧を、再度掲げてみると、次の如くである。

- (イ) 販脂（油売り。史記、漢書）
- (ロ) 儻売（仲買い。搜神記）
- (ハ) 傭売（身売り。梁元帝孝徳伝）
- (ニ) 屠肉（屠殺業。両孝子伝）
- (ホ) 売鱠（なます売り。類林雜說所引「漢書」）

なお(ロ)儻売（搜神記）は、敦煌本語対二十・8（S七八）所引搜神記に、「繪買」とある。また、(ハ)傭売（類林雜說所引「漢書」は、西夏本類林「此事漢書中說」に、「売魚鱠」としている。その「漢書」というのは、搜神記のことらしい。さて、羊公の家業とされる(イ)―(ハ)において、陽明本の(ニ)屠肉は、(ホ)売鱠に近い（鱠は、膾で、細切れの肉のこと。共に肉屋。但し、「売魚鱠」〈西夏本類林〉な

ら、魚屋)。そして、それらは、(イ)販脂(史記、漢書。脂は、獣の油で、油売り)に通じるので、屠肉、売鱸、販脂は、広く屠者と解され、游侠との関連が想定される。また、史記、漢書において、

・販脂、辱処也、而雍伯千金。売漿、小業也、而張氏千万(史記貨殖列伝)

・翁伯以_二販脂_一而傾_二県邑_一、張氏以_二売醬_一而隄_二修(漢書貨殖伝)

と、販脂と対にされた売漿(張氏)も、例えば前掲の宮崎論文に、「趙の邯鄲に於て売漿家に蔵れたる薛公」などに見えるように、游侠の分類と捉えられる。中で、(イ)儻売(仲買)。搜神記、(イ)儻売(梁元帝孝徳伝)は、やや遠いが、儻売は、儻売の誤写とも見られる。また、儻売は、敦煌本語対S七八に、「繪買」とあつて、繪は、おそらく繪の誤写であつて、それは売繪、販繪(絹売り)の転訛したものであるから、(イ)儻売は、繪売であつたかも知れない。そして、売繪(販繪)が游侠の分類と見られることは、前掲増淵論文に、「繪を販ぐ」灌嬰(「灌嬰者、睢陽販繪者也」(史記九十五))や、「販繪の李移子」(「販繪李移子」(三國志八))などの例を上げられている如くである。これらのことから、「屠肉」(陽明本)の他、色々に表記される羊公の家業も、游侠と関連するものの多いことが知ら

れよう。ここで、次にc、

北方大道、路絶_二水漿_一、人往来恒苦_二渴之_一。公乃於_二道中_一造_二舎_一、提_二水設_二漿_一、布_二施行_一士。如_二此積有_二年載_一と記された、一見分かりにくい、羊公の行動の由来を考えてみたい(bは、後述)。ところで、西野貞治氏はかつて、この羊公条に深い関心を抱き、豊かな学識に基づいて、その成立の根源に迫る一、二の仮説を立てて、今日の私達に残された。その西野説を、私なりに要約してみると、次の二点となる。

(一)陽明本羊公条の典拠は、梁元帝孝徳伝である。

(二)陽明本は、仏教の福田思想によつて、それを改変したなお(二)の陽明本の改変点は、それをさらに具体的に言うところ、イ a 羊公の家業 (二) 屠肉 (イ) 儻売

ロ c 傍線部「布施」(「將給」(梁元帝孝徳伝))

の二例となる。そして、前稿において私の訂正を試みたのが、その(一)、(二)(イ、ロ)の二点である。即ち、陽明本の改編時期を前述の如く六朝、齊の中葉と指定すると、陽明本が後の梁元帝孝徳伝を参照出来た筈はないから、まず西野説(一)は、成り立たないことになる。故に、(一)は逆に、梁元帝孝徳伝の方が陽明本を典拠としたと考えられる。また、(二)の中国における福田思想の普及が確認されるのは、齊梁以降とされるので、齊以前に成立していた陽明本がその影

響を受けた可能性も、同様に考え難い。従つて、西野説(一)も、共に否定されることになる。すると、(二)イ羊公の家業は、本来屠者とされたもので、却つて梁元帝孝徳伝「傭売」の方に改変が疑われ、また、(二)ロ「布施」の語も、古漢語の布施と捉えられ、福田思想から来た仏教語、布施とは考え難いことになるのである。ここまでは、前稿における、私見の概要である。ところが、その時前稿の射程に収まらず、どうしても理解出来ない課題として残されたのが、陽明本のc、羊公の行動であり、特にその由来の問題である。つまり、仏教の布施を動機としないのであれば一方、羊公は何故、cに記されるような行動を取らなければならぬのか、その理由が判然としなかったのである。しかし、例えば屠者としての羊公の出自を、游侠としてのそれに重ね合わせてみると、cに記述された、羊公の行動内容は、游侠の行動様式として、極めて明確なものとなる。即ち、一見布施と見紛う羊公の行動は、例えば「振人不贍」(史記一二四)と称えられる、游侠のそれに外ならず、件のcこそは、游侠の行動様式に由来するものだったのである。そして、游侠そのものの行動を取る羊公を、一般の游侠と区別するものが、宮崎氏の指摘される「游侠の儒教化」、即ち、游侠に学問を修めさせることであつて、陽明本b、「公少好_レ学、修_ニ於善行_一」云々と記されることが、そ

のことを指すものと見て、ほぼ間違いない。このような游侠的行動、学問、孝義などの一体化した羊公の個性も珍しいもので、それはやはり漢末風俗の生み出した固有のパースナリティとして、陽明本に編入されたものと考えられる。ところで、言わば羊公の兄弟分とも見做すべき、よく似た行動様式を示す幾人かの人物が、陽明本に登場する。最後に、それらの人物の行動を、羊公のそれと対照しておく。まず陽明本14宋勝之条の本文を示せば、次の通りである。

宋勝_宋之者南陽人也。少孤、十五年、並喪_二父母_一。少有_二礼儀_一。每_レ見_二老者担負_一、便為_レ之。常獨得_二禽獸_一、完分_二与_二鄉親_一。如_レ此非_一。貧依_レ婦居。乃通_二明五經_一。鄉人稱_二其孝_一、感共記_レ之也。

次いで、陽明本34蔣詡条の本文を示せば、次の通りである。蔣詡、字券卿、与_二後母_一居。孝敬蒸_二々_一、未_レ嘗有_二懈_一。後母无道憎_レ詡、々日深孝_二敬_一之。父亡葬送。留_レ詡置_二墓所_一。詡為_二乃草舍以哭_二其父_一。又多栽_二松柏_一、用作_二陰涼_一。鄉人嘗往来、車馬不_レ絶。後母嫉_レ之更甚。乃密以_二毒藥_一飲_レ詡。々食_レ之不_レ死。又欲_二持_二刀殺_レ之_一。詡夜夢驚起曰、有_二人殺_レ我_一。乃避_二眠处_一。母果持_二刀斫_レ之、乃著_二空地_一。母後悔悟、退而責歎曰、此子天所_レ生。如何欲_レ害。是吾之罪。便欲_二自殺_一。詡曰、為_二孝不_レ致。不_レ令_レ致、母恐罪_二猶子_一也。母子便相謝遜、因遂和睦。

乃居貧舍、不復出入也

陽明本宋勝之、蔣詒条の——部を見ると、二人の行動は、羊公のそれと共通していることが知られよう。また、宋勝之は、儒教を学んだことが、「通明五経」と明記されている（船橋本、不見）。さて、この両条も極めて稀覯に属し、宋勝之は、皇甫謐高士伝（太平御覽五〇八所引）に、蔣詒は、東觀漢記二十一列伝十六に記載を残すのみの、貴重な記事となっており、無論孝子伝としての記載も、今日陽明本（両孝子伝）以外に見ることは出来ない。

以上、宮崎論文の過礼、特に游侠論を手掛かりとして、陽明本における、「市南少年」（7魏陽条）を始めとする、游侠の系譜を点綴してみた。その結果、意外にも羊公、宋勝之、蔣詒などは、あの「市南少年」、朱明の弟（10朱明条）、王奇（37董黯）などと共に、游侠として同根、一系の人物像に発していることが判明する。にも関わらず、例えば陽明本の中で、「市南少年」以下と羊公以下との評価が、全く逆転してしまうのは、偏に彼等が学問（儒教）に向かったか否かの違いによるものと思われ、その事実は、宮崎論文における「游侠の儒教化」の指摘が、やはり非常に重要なものであったことを示している。

ここで、游侠、復讐、儒教との関連で、陽明本に登場す

る赤眉の問題に触れておきたい。有名な王莽政権を転覆させた赤眉の乱は、呂母の乱をきっかけとして起きたものと言われるが、その呂母の乱は、游侠、復讐が関係する、大変興味深いものである。今西嶋定生氏の記述により、呂母の乱の経緯を紹介すれば、左の如くである。

王莽政権を滅亡に導いたのは、各地に勃発した広汎な農民反乱と豪族反乱とであった。この農民反乱を代表するものが山東地方に発生した赤眉の乱であり、豪族反乱を代表するものが南陽地方に挙兵した南陽劉氏の一族であった。赤眉の乱は、天鳳四（一七）年に琅邪郡海曲県（山東省日照県西方）の呂母という女性が起こした反乱を先駆とした。この呂母の乱は、最初は農民反乱というべき性格のものではなく、彼女の子のための復讐行為であった。その発端は天鳳元（一四）年ごろ、彼女の子がわずかな罪によって海曲県の県宰、すなわち県の長官に殺されたことから始まった。呂母は資産数百万といわれる富豪であり、酒造業を営んでいた。殺された子の恨みをはらすために、彼女は刀剣衣服を買い集め、酒を買いに来る少年たちには酒代をかけ売りにし、貧窮の少年には衣服をも与えた。数年間このようにして少年たちの歓心を買ひ集め、そのため彼女の資産はほぼ尽きはてた。その窮状をみた少年

たちは、酒代を支払うために彼女のもとに集まった。

このとき彼女は涙を流しながら、はじめてその本心をあかし、少年たちにわが子の復讐のための助力を求めた。日ごろの恩義を感じていた少年たちは、呂母のために協力をちかい、数百人を集めて彼女とともに海岸近くの沢地に結集し、さらに、これに数千人の亡命者が参加した。ここにいう少年とは、前漢時代では悪少年とよばれた貧農の二男三男たちで、生業をもつことができずにその日を送っている農村社会のあぶれ者たちのことである。また、亡命者とは、貧窮のため農業生産を維持することができなくなつて、故郷を捨てた流亡無産者のことである。呂母のもとに結集したひとびとが、このような少年や亡命者であつたことは、彼女の目的が、殺されたその子のための復讐であつたにもかかわらず、やがて大規模な農民反乱に発展する契機となる。そして、生業から疎外されたこのような少年や亡命者の存在こそ、王莽政権下における社会的矛盾の端的な現れであつたといえよう。準備を整えた呂母は結集した少年・亡命者の集団を指揮して、天鳳四（一七）年、海曲県を攻撃し、その県宰を捕らえ、これを斬つてその首をわが子の墓に供えた。漢代では、復讐という行為は社会的習俗として認められていたか

ら、県宰が殺されたにもかかわらず、王莽は彼女を許して、その集団を解散させようとした。しかし呂母の集団は解散することなく、その勢力を維持していた。すなわち、私的な復讐行為から出発した呂母の乱が、

王莽政権に対する反抗集団へと変質していたのである。呂母の乱は、小説を地でゆくドラマチックな展開を遂げるが、それはさておき、陽明本には二箇所、赤眉の登場する場面があつて、そこに見られる赤眉の行動がまた、非常に面白い。その赤眉が登場するのは、11蔡順条（分棧譚）、12王巨尉条なので、陽明本両条の本文を併せ示せば、次の通りである。

・11蔡順

淮南人蔡順至孝也。養_レ母_ニ蒸_ニ々……時遭_ニ年荒_一、採_ニ桑_一、樵_ニ赤黑_一二籃。逢_ニ赤眉賊_一。々問曰、何故分_ニ別桑樵_一二種。順答曰、黑者飴_レ母、赤者自供。賊（或白米二斗）還（牛蹄一双与順）放_レ之、賜_ニ完十斤_一。

・12王巨尉

王巨尉者汝南人也。（有_ニ）兄弟二人。兄年十二、弟年八歲。父母終没、哭泣過_レ礼。聞者悲傷。弟行採_ニ薪_一。忽逢_ニ赤眉賊_一。縛_ニ欲_レ食_レ之。兄憂_ニ其不_レ還_一。入_ニ山_一覓_ニ之、正見_ニ賊縛將_ニ殺_レ食_一。兄即自縛、往_ニ賊前_一曰、我肥弟瘦。請以_ニ肥身_一易_ニ瘦身_一。賊則嗟_レ之、而放_ニ兄弟_一。

皆得^レ免^レ之。賊更牛蹄一双、以贈^レ之也

注目されるのは、蔡順の孝、王巨尉の悌を目にした赤眉が、いづれも両者を釈放するのみならず、褒美まで与えていることである。そして、考えておきたいのが、何故赤眉はこのような行動を取るのかという点である。無論、孝思想における、孝義が賊をも感動させるといふ、一般的な説明も誤っている訳ではないが、それだけでは未だ、赤眉の側の動機を、十分に説明したことにはならないであろう。そのような赤眉の意識を説明するものとして、ここで取り上げてみたいのが、以下に紹介する、例えば河地重造氏や前述、川勝義雄氏などの、赤眉についての考え方なのである。まず河地氏は、赤眉の指導組織に関し、

赤眉の指導者が三老とよばれていたことは軽視できぬ点だと思ふ。赤眉の大軍を率いた最高の指導者樊崇について、漢書は「崇勇力を起し、衆の宗とする所と爲ると雖も、然も書数を知らず」とのべている。彼らの集団には文書もなく、旌旗も部曲（隊伍編成）も号令もなかった。ただ最上級のを三老以下従事・卒吏と呼び、互いには臣人とよびあつたという。これが彼らの組織に関する記述のすべてである。ただ……農民的分掌はあつたようであると述べて、その意識形態を、

この意識は自己の生活を喪失した奴隸の意識ではあり得ないので、やはり土地や自分の生活を自ら有する土豪乃至は自営農の意識形態と言わねばならないとされている。さらにそれを受けた川勝氏は、前述陳寔な

どを始めとする、漢末の抵抗運動と赤眉の乱との関係を、漢末の抵抗運動に対する右のような理解は、直ちに漢代中期の赤眉の乱をどう理解するか、ひいては漢帝国を支える社会的基盤をいかに理解するか、という大問題につながらざるをえないであろう。私はここでそのような大問題に立ち入る余裕はないけれども、最小限に必要なかぎりの大まかな見通しだけをのべておきたいと思う。かつて河地重造氏は赤眉の乱の性格を考察されたさい、当時の三老・父老を中心とする共同体的な村落生活からかれらの意識が規定される面をのべ、豪族集団と対立した赤眉の集団は、豪族の強大化によつて農民層の階級分化が進行するという事態を背景にしておこつたものであり、その反乱はこの事態に対する小農民の抵抗である、という理解を示された。私は氏の理解を正しいと思うものであり、私が本稿にのべてきた漢末の抵抗運動の性格も、河地氏が理解された赤眉の乱の性格と全く符合すると考える。ということとは、赤眉と黄巾との間に同じ事態がより強く、より深

く、より大規模に進行したという理解にほかならないと述べられ、それらを一連のものとして捉えていることに注意したい。川勝氏は、さらに続けて、次の如く言われている。

しかし、事態の進行は一直線ではなかった。「赤眉の巨大なエネルギーは豪族層をして『民の思う』漢王朝への服従を余儀なくせしめた」〔河地論文〕であろう。南陽の豪族層から出現した光武帝の政府も、このようなエネルギーをまのあたりに見て、自己の王朝を『民の思う』漢王朝の方向にひきもどさねばならなかったであろう。少くとも後漢初期の三代はその方向への制御がきいたものとして理解できると思われる。しかし一世紀の末からは、豪族層から出た後漢政権の本来の性格が、ようやくこの制御力と確執する。豪族層そのものの中に確執と分裂が進行する。二世紀中葉以後のその顕在化はもはや上乗のべきだったところで明らかであろう。しかしここで重要なことは、『民の思う漢王朝』とは何か、制御とはどの方向への制御かという問題である。それは赤眉から黄巾までの抵抗運動の性格から考えて、『民の思う』ものが父老を中心とする共同体であり、『民の思う漢王朝』とはそのような共同体の上に立つ漢王朝であり、少くともそれを温存す

る漢王朝にほかならない。河地氏はいう。漢帝国という「デスポティズムは、封鎖的な共同体的村落を温存・利用しつつ、その中から成長する土豪層（父老・三老——筆者補）を上から擱むことによって支配体制をかためていこうとしたのである」と。私はむしろデスポティズムというものをはじめに措定するのではなく、その反対に、このような父老（この段階で土豪と呼んでよいかどうかはしばらく措き）による共同体そのものが、自己の秩序の維持と存続のために、より上部の権力を要求し、その方向の適合形として漢帝国が形成された面を重視したいと思うのである。このような考えは「漢の国家権力の基礎を（父老を中心とする）里の上に求める」守屋氏の説に近いであろう。少くとも、漢帝国の国家理念として形成された儒教的イデオロギーは、このような共同体に基盤を置き、それを統率する国家の姿を、あるべき理想型として理念化したものであった。このイデオロギーが漢代に形成され、それがかなり強く、また広く働きたのは、漢代の社会にそれに近い現実が、ある程度あったからであろう。いまは証明する余裕をもたないけれども、漢初文帝のころには、あるいはより自覚化された形では宣帝の時代には、漢帝国がそのようなものであるとする

主張を裏づけるに足る現実的基盤があつたのではないであらうか。赤眉が漢朝の復興を標榜し、後漢初期にはその方向への制御がきいたということは、それだけの現実的基盤がまだ残っていたからであり、黄巾が「蒼天已に死す」と標榜したのは、それが殆んど失われて、現実の漢帝国の性格が全く異質のものに転化していたからであらう

川勝氏は、赤眉の指導組織の内に、「民の思う漢王朝」としての、「父老を中心とする共同体」に基づく「理想型」を見出し、その「理念」を「儒教的イデオロギー」と解釈されていることが分かる。このことは前漢末、赤眉の中に或る程度、儒教的な考え方が浸透していたことを物語るものであらう。そこから上掲、陽明本蔡順、王巨尉条における赤眉の行動を振り返ってみると、赤眉の側にも既に、蔡順や王巨尉の所為を、孝悌の概念によって判別する、共通認識の備わっていたことが、推測されるのである。例えば先に、游侠としての一面を指摘した、「通明五経」と称される宋勝之は、皇甫謐高士伝によれば、元始三（紀元後三）年に亡くなっている。前漢末期の人物とすべきである。すると、宮崎氏の指摘される、後漢時代に本格的に進行する、「游侠の儒教化」は、早くも前漢末期において、相当の準備が整えられつつあったものと思われる。

六

孝子伝は、中国独自のジャンルとして成立し、展開を遂げたものである。また、それは、古代中国の孝思想を背景とするもので、孝は、儒教の重要な徳目の一つに数えられる、イデオロギーと捉えるべきものであった。そして、孝の概念をイデオロギー化する上で、最も力のあった制度が、漢代を中心とする所謂孝廉制と呼ばれるものに外ならない。一方、過礼は、その孝廉制をめぐって展開したとも言える程、孝廉制との関係が深い点に、是非注意する必要がある。さて、宮崎市定氏による「漢末風俗」三「学と仕」は、過礼の温床ともなった、その孝廉制を概説したものである。少し長くなるが、「学と仕」における該当部分を、引用によって示せば、次の通りである。

此処に数言を費さねばならぬのは後漢時代の学問は如何なるものなりや、又その選挙即ち官吏登用との関係如何ということである。何となれば中国では古来、学と仕とは不可分離の関係におかれたからである。後漢時代の学問には法律の学、天文讖緯の学、さては老莊申韓の学などが存在したが、最も勢力のあつたのは矢張儒家の経学である。儒者は夫々一経を専門に伝えるのが常であるが、又数経を兼ねる博学の士も存した。

斯かる専門の博士に就いて斯学の奥義を極める智的學問の外に、必ず礼學が伴ったことは特記されなければならぬ。礼は甚だ広い意味を有するが、その第一は應對の言語動作であつて、貴族社会に出て人に後れをとらぬ修養である。後漢書儒林伝に、光武帝が建武五年太學を起したることを記して、

稽式古典。邊豆干戚之容。備之於列。服方領。習矩步者。委它乎其中。

古典に稽式し、邊豆干戚の容、之を列に備う。方領を服し、矩歩を習う者、太學の中に委蛇たり。方領なるものは當時の學者が服する特別の服裝、儒服なるものを指すので、又別に「長裙を曳く」とも言う。

後漢書卷一〇六、仇覽伝。今日太學。曳長裙。飛名譽。

今日、太學にては、長裙を曳き、名譽を飛ばす。卷一一、范式伝。昔与子俱曳長裙。遊息帝學。

昔、子と共に、長裙を曳きて帝學に遊息したりきなどの用例がある。斯うした礼式を習わぬと貴族社会に出入が出来ぬ……第二に礼には戒律の意味がある。

儒教は確かに宗教的な色彩を有し、一種の戒律を要求するが、それが礼であり、礼經に記載せられている。この戒律に従わぬ者は異端視されて儒學中心の社会か

ら擯斥される。礼經の戒律の中で最も重要なのは、親の喪中に行う可き規律であり、如何に親の喪を行うかは、之によつて孝心の厚薄を探知す可きものとして、世間注目の的となる。後漢の光武帝が、儒學を奨励し、經學によつて人才を登用したということは、言い換へれば、儒學中心の社会より、儒教の戒律を最も忠実に実行した者を拔擢したということになる……官吏登用の制度を、中国では選舉なる言葉で表す。後漢の選舉には種々の方法があつたが、文献通考卷二十八、選舉考に、

東漢之制。選舉於郡國屬功曹。於公府屬東西曹。於天台屬吏曹尚書。亦曰選部。凡郡國守相視事。未滿歲。不得察舉孝廉。以其未久不周知也。

東漢の制、選舉は郡國に於いては功曹に屬し、公府に於いては東西曹に屬し、天台に於いては吏曹尚書に屬す。また選部尚書とも曰う。凡そ郡國の守相、事を視る歲に滿たざれば孝廉を察舉するを得ず。その未だ久しからず、周知せざるを以てなり。

とあるのだが、最も簡にして要を得ている。之は官吏登用權が、天子と三公と郡國の守相とにあることを言つたものであるが、別に州の刺史も一種の推薦權を持

つていたようである。某地位に候補者を招くことを徵辟と言うが、徵と辟とを更に区別すれば、天子の命が徵であり、三公郡国の命が辟である。されば恩命に接したる者の方でも、その推薦者を選択し、郡国の命を辞して、三公の辟に就くことあり、三公の辟を辞して天子の徵に就く場合もある。これは任ぜらる可き位置及び其の後の立身の速度が、推薦者の如何によつて異なるからである。後漢書卷八十四に見ゆる楊氏一家の如きは、最も適當なる時期を窺つて官界に出で、最小の労力を以て最大の栄位を贏ち得るに成功したる好例である。天子の徵、三公の辟は非常特別の人才に対して為さる可きものであるから、その人数も極めて少ないが、郡国に於いては毎年、その口数に比例して選挙する。選挙の科目は種々あるが、最も普通なるは孝廉である。之は原来、孝子と廉吏と二つの条件であつたが、後漢に於いては合して孝廉という名となり、郡国の人口二十万人について毎年一人の割合で、孝廉を察挙する制度であつた。孝廉二科を合しても、その重きを置くは孝にあり、而してその孝は大体、孝經の規定に基いていたようである。後漢書卷九十二、荀爽伝に、

漢制。使天下誦孝經。選吏举孝廉。

漢の制として、天下をして孝經を誦せしめ、吏を

選するにも孝廉を挙げしむ。

とある。蓋し忠臣は孝子の門に出づというので、就任後の君に対する忠誠の度を、家庭に於ける孝心によつて予測せんとするものである。而して孝の中でも特に親の喪中の持戒が重要視されたるは前述の通りである。廉は孝に次ぐ条件であるが、之も就官後廉吏となることを、任官以前に証明せねばならぬので、その機会は矢張親の死去の後、財産相続の折に訪れる。即ち両親が歿して服喪三年が済めば、兄弟が財産を分配して別居するのが、一般の風であるが、其時多く醜い争奪が行われ勝ちな際に、よく財を譲つて廉潔を表す者が世人の注目を惹くのである。孝廉に挙げらるる為には、何人かに就いて学を受ける必要があつた。逆に言えば、学に就いた者は、選挙に応ずるの意志表示であると社会から見られた。贅を執つて師に謁し、入門の許可を受くると、その門弟の一員に列して名簿に載せられる、之を著録というが、これこそ、耶蘇教に於ける洗礼の如きものであり、これ以後社交界は初めて該青年に着目し、その行動によつて批判を加え、時に優劣の等第を附する。汝南の月旦評の如きはその著しき例である。右の宮崎氏の「学と仕」の叙述には、漢代儒教と孝廉制の關係を始め、經学としての儒教の性格のことなど、非常

に重要な事柄が極めて簡潔に述べられており、孝子伝を理解する上で、必読の文献となつてゐる。中で、礼学において、「応対の言語動作」に加え、特に戒律として求められる、「親の喪中に行う可き規律」、即ち、喪礼が重視されるようになり、それが孝廉制と密接に関連することは、孝子伝を理解する前提となる、必須の知識と言えよう。また、官吏登用における天子、三公郡国の徵辟、郡国の孝廉なども重要で、殊にその廉（廉吏）の特徴に、注意しておく必要があろう。一方、孝（孝子）においては、孝經の基準とされたことが後世、孝經に他の經典とは異なる、独自の位置を与えることになる。

「漢末風俗」四「守礼派の学徒」は、儒教の礼学と孝廉制との結び付きから筆を起し、毛義以下四人の例を上げて、後漢初期のそれらの人々を「守礼派」と名付け、過礼派の前身に位置付けている。

光武帝の時代の学者の理想は、儒学の戒律たる礼制を、其儘文字通りに実行するにあり、同時に政府が士を取るの標準も亦此に存した。

後漢書卷六十九序。中興。廬江毛義。少節。家貧以孝行称。（中略）及義母死。去官行服。数辟公府。為県令。進退必以礼。後举賢良。

中興の時、廬江の毛義、字少節は、家貧にして孝行を以て称せらる。義の母の死するに及んで官を去り服を行う。数々公府に辟せられ、県令となる。進退に必ず礼を以てす。後賢良に挙げらる……

此に列挙したる、進退に礼を以てする人々を、余は仮に守礼派と名付けたいと思う。守礼派の学徒は、光武帝の次に明帝、明帝の次に章帝の頃迄、相当に重んぜられた（四「守礼派の学徒」）

宮崎氏は、後漢書から毛義、淳于恭、韋彪、王良四人の例を上げて、守礼派と命名された訳だが、その筆頭に上げられた毛義が、やはり陽明本18に取られていることに注目したい。陽明本18毛義の本文を示せば、次の通りである。

毛義者至孝也。家貧。郡举孝廉。便大歡喜。郷人聞之、感曰、毛義平生立行、不受天子之位。今举孝廉、仍大歡悅。如此不足重也。及至母亡、州郡以公車迎之。義曰、我昔応孝廉之命、只為家貧无可供養母。々命既亡、復更仕。於是郷人感称其孝也

毛義のこの話は、古く東觀漢記十八列伝十三や後漢書に見え、なお幼学の蒙求57「毛義奉檄」注や李嶠百二十詠注下、文物十首「檄」等を通じて喧伝する。宮崎氏の引かれた後漢書には、省略が施されているので、参考までに、後漢書

三十九列伝二十九の毛義譚本文を、改めて示せば、次の通りである。

中興、廬江毛義少節、家貧、以孝行称。南陽人張奉慕其名、往候之。坐定而府檄適至、以義守礼。義奉檄而入、喜動顔色。奉者、志尚士也。心賤之、自恨来、固辞而去。及義母死、去官行服。数辟公府、为県令、进退必以礼。後举賢良、公車徵、遂不至。張奉歎曰、賢者固不可測。往日之喜、乃为親屈也。斯蓋所謂家貧親老、不挾官而仕者也。建初中、章帝下詔寵義、賜穀千斛、常以八月長吏問起居、加賜羊酒。寿終于家。

今本東觀漢記も殆ど同じだが、極めて簡略である。さて、陽明本には、張奉が登場せず、単なる「郷人」とされていることなど、後漢書や東觀漢記とは一致せず、別系統の伝承によっているものと考えられる。そして、この話も、陳寔譚同様、毛義の孝行内容に触れない点、孝行譚として分りにくいものとなっており、背景にある孝廉制との関連でのみ、成り立っている事情から勘案して、漢代孝子伝の一伝であった可能性が高い（孝子伝としての毛義譚は、陽明本《船橋本》以外には伝存しない）。

続いて、「守礼派の学徒」は、当時の礼の内容に触れて、而して前述の如く、礼の最大なるは、喪礼であり、親

の喪には三年間、絶対禁欲の謹慎生活を続けなければならぬので、之は真面目にやろうとすると相当の難事である。前引韋彪伝の如く、三年の服が竟った後は、医療数年を要する程であり、病弱者には到底遂行しおおせない。而して斯かる困難な服喪三年の事業は世俗からは、孝廉に選挙さるるを目的とする、言わば立候補宣言と見られたので、最初は下層の人士が勇躍実行す可きものであり、上流貴族社会の子弟は別に、襲爵或は恩蔭によって任官する途もあれば、強いて三年の喪を行うにも当らぬものとされていた……然るに学問の普及は、漸くにして上下を問わず親の喪には服喪三年ということが一般化されて来た

と述べ、終喪の制が上層の貴公子や遂には王室にまで及ぶに至ったことを指摘して、過礼の発生する環境が整ったことを、次のように説明している。

王室以外の貴族子弟は勿論、相倣って三年の喪に服したものだと思われるが、扱斯うして、世上に学問が盛になり、相率いて三年の喪を行うことになると、孝行によつて官を挙げる時に選択の標準が甚だつきにくくなる。言いかえれば有資格者の増加によつて、孝廉選挙の競争が激烈になつて行く傾向が生じたのである

「漢末風俗」五「過礼派の学徒」は、孝廉制の展開に伴う過礼の成立を、実証的に跡付けた重要な一章で、次章六「過礼派に対する非難」と共に、「漢末風俗」の中心をなすものと見られる。それはまず、過礼の萌芽が、早くも後漢光武帝の末年に表われることから説き起こされている。

孝廉に察挙されるのは一種の選抜試験である。その競争が劇しくなれば、受ける側にも相応の戦術が必要となるのは自然の勢いである。今迄のように、礼経の命ずるままの規矩を守っていたのでは、一向に人目を引かなくなつた。どうしても一種の自家広告を要するようになって来たのである。斯ういう傾向は既に光武帝の末年から萌していた

そして、宮崎氏は、江革（後漢書三十九列伝二十九）の例を上げ、「彼の行動は恐らく至誠から出たものでもあらうが、併し同時に受験戦術としても寸分の隙もない」と評し、また、

扱て母が死んで三年の喪に服したが、期限が終つても除服に忍びないとあつて、恐らく数週乃至数月を其儘で経過したものであらう。お節介なる太守がそれを聞きつけて、下役をやつて無理に服を除かせたというのである。この事は同時にこの時代は、未だ守礼派の盛んな時代であつて、礼制は過す可からずという考えが

一般を支配していたことが知られる

とされている。次いで、宮崎氏が指摘される、明帝時代とされる。孝廉の変化は、非常に興味深いものである。

後漢二代の明帝の時になつて、孝廉の選挙競争は、孝の方が行き詰つたので、廉の方に中心が移つた。政府の方針が變つて、父母が歿した後、財を分ち居を異にするに当り、爵なり財なりを近親に譲つて、甚だ無欲恬淡なる態度を現した者を孝廉に挙げようといふのである。郷侯の鄧邯が死んだ時、子の彪は当然嗣ぐ可きであつたが、異母弟鄧鳳に國を譲つた。之は明帝在位中のことであるが、彼は後に太尉、太傅となり、爵関中侯を賜わっているが、和帝の時、竇氏の專權に遭い乍ら、「匡正する所なし」と称せられた。鄧彪と殆ど同時に張禹は父の卒したる時に、田宅を以て伯父に譲り、自らは家を出て宿舎に住い、永平八年に孝廉に挙げられてゐる（後漢書卷七十四、鄧彪張禹伝）。韓稜が父の余財數百萬を以て從弟昆に与えたのも明帝の時代であらう。何人がどういふ氣持で、爵なり財なりを譲つたかは二千年後の今日になつて、何とも推測の限りでないが、明帝の次の章帝の時に至つて、士に矯飾多いことが朝廷の問題化して来たことを指摘するに止めよう

孝廉の廉へと中心が移り、政府の方針が、「父母が歿した後、財を分ち居を異にするに当り、爵なり財なりを近親に譲つて、甚だ無欲恬淡なる態度を現した者を孝廉に挙げ」ることへと変化したという、宮崎氏の指摘は、例えば有名な郭巨譚の成立を考えるに際し、極めて有益な示唆を提供するものであろう。郭巨譚は、陽明本5などに収められるが、通常の郭巨譚には語られない、郭巨が母と共に暮すこととなった、経緯を記す異伝が存している。それが劉向孝子図で、これを読むと、郭巨の掘り出した黄金に、鉄券丹書の添えられていた理由などが、非常によく分かる。今、太平御覽四一に引かれる、その逸文の本文を示せば、次の通りである（一）は、法苑珠林四十九所引に拠る）。

劉向孝子図曰、郭巨河内温人。其富。父没分_レ財、二千萬_{（金）}為_二兩分_{（金）}。与_二兩弟_{（金）}、己独取_レ母供養。寄_レ住_{（比）}隣有_二凶宅無_二人居者_{（比）}、共推与_レ之居無_二禍患_{（比）}。妻產_レ男。慮_{（養）}之則妨_レ供養。乃令_二妻抱_レ兒、欲_二掘_レ地埋_レ之於土中_{（比）}。得_二（黄）金一釜_{（比）}、（金）上有_二鉄券_{（比）}云、賜_二孝子郭巨_{（比）}。巨還_二宅主_{（比）}、宅主不_レ敢受。遂以聞_レ官、官依_二券題_{（比）}還_レ巨。遂得_二兼養_{（比）}兒

かつてこの話を読んだ時、例えばそれが「仍掘_{（比）}地埋_レ之。忽得_二（金）一釜_{（比）}。々上題云、黄金一釜、天賜_二郭巨_{（比）}」（陽明本5郭巨）とされる、「題」の前提となる話であることまで

は、よく分かったのだが、なお理解出来なかったのは、何故郭巨が、自ら父の遺財二千万（及び、邸宅）全てを兩弟に譲り渡し、住む所もない状況の中で、母一人だけを引取りつたのかという、理由である。これでは、埋兒の窮境を、自分から進んで引き寄せたものとか、解釈することが出来ない。ところが、宮崎氏の言われる、孝廉制における廉吏への選拔基準の移行を、考慮に入れて、郭巨の行動を考えると、廉吏として典型的なあり方を選択した、郭巨の動機が、極めて明瞭なものとなる。おそらくこの話は、孝廉制における孝と廉との具体的な展開を踏まえた上で、書かれたものであったように思われる。そして、その背景が失われ、郭巨の動機が次第に人々に理解されなくなつて、遂にその前段が省略されることになつたのであろう。

宮崎氏は、続けて、次の如く言われる。

而して、この頃より漸く閭閻が盛となり、請託によつて選挙が左右されるようになって来たことは、先に引ける守礼派の代表なる章彪の言に徴しても知られる……章帝の次に和帝、安帝の時代となると、既成勢力が地方に牢固たる地盤を築くと一方には、君主の幼弱なるに乗じて中央に外戚宦官が専權を行い、この兩勢力の間に立つて、背景なき孤寒の士が頭角を現すのは、益々難事となつて来た

そして、宮崎氏は、後漢第四代和帝、第六代安帝（八八―一二五）頃の孝廉制の状況から、本格的な過礼派が出現したことを説き、過礼派の例としてまず李充を上げている。

即ち特別有力な後援者があるか、然らずんば互いに党同伐異して、団体を組織しなければ、世に認められぬような状態に立到ったのである。そうして一方には予め広告機関を準備し乍ら、自ら舞台にたつて、大向うの世間を唸らす放れ業を演ずる役者が出現した。李充の如きはその代表者であろう。後漢書卷一一、独行伝に彼の伝があるが、之を読むと極めて面白い。彼は家貧にして兄弟六人あり、同食^{てい}通衣^いという不自由な生活を送っていた。其中に李充は妻を娶ったが、この妻は多少持參金を持つて来たらしい。兄弟が貧しく家族共産を実行しているので、妻はそのまま私財を匿して持つていたが、貧乏生活が嫌になったと見えて、夫に兄弟別居を提議した。李充は之を承諾して、披露の為に些か酒食を具え、親戚を会して別離の宴を催すことになった。然るに愈々郷党の集った席上で、李充は妻を母の前へ呼び出して、この女は兄弟を離間する不届者だから離別しますと言つて門から追い出した。後に母が死んだ時に、墓側で三年の喪に服したが、その墓樹を盗んで行った者があつたというので、大いに怒つ

てその盗人を手ずから殺したという。孝行の前には切捨御免というのであるから、之では孝行の化物というより外ない

宮崎氏が、「一方には予め広告機関を準備し乍ら、自ら舞台にたつて、大向うの世間を唸らす放れ業を演ずる役者」に例えられる、李充に似た行動を取った人物としては、前述の朱明がいる。陽明本10朱明条の本文を重ねて示せば、次の通りである。

朱明者、東都人也。兄弟二人。父母既没、不^レ久遺財各得^三百萬^一。其弟驕奢、用^三財物^一尽、更就^レ兄求^レ分。

兄恒与^レ之。如^レ是非^一。嫂便忿怨、打^三罵小郎^一。明聞^レ之曰、汝他姓之子、欲^レ離^三我骨肉^一耶。四海女子、皆可^レ為^レ婦。若欲^レ求^レ親者、終不^レ可^レ得。即便遣^レ妻也。

朱明の場合は、両親が亡くなり、財産を分けた上でのことになっているが、朱明も理非を問わず、兄弟の肩を持つて妻を追い出す「放れ業」を演じている点、李充と変わりがない。このような遺妻のモチーフは、陽明本9丁蘭、姜詩（但し、後漢書八十四列伝七十四。両孝子伝にはこのモチーフは見えない）などにも見える。漢代孝子伝の特徴と言えよう。

李充に次いで、蔡順の例が上げられる（私にa―dを付す）。

李充と略々同時に又蔡順という孝行者が居った。薪を取りに出た留守に、客が来たので、母が自分の指を嚙むと、以心伝心、それが蔡順に通じて途中から引返して来たという。其の母の生年に作られた桔槔はねつるべがあつて、段々腐りかけて来たが、蔡順は之を取替へるに忍びない。所が藤が生じてその竿のまわりに繞かこんだので、その儘又使えるようになった。母が年九十で歿し、未だ柩が家に留つてゐる中に隣家から火事が出た。蔡順の家まで火が迫つたので、彼は柩を抱いて伏してゐると、不思議に火は蔡順の家だけを焼け残して、外の方へ移つて行つた。生前母は大の雷嫌いだつたというので、葬式を終つた後も、雷が鳴ると蔡順は墓のまわりをとびまわつて「阿母さん、私が此処にいます」と叫んだ。それで郡の太守が、雷雨のある度に、馬車を差立てて蔡順の母の墓所へやつて蔡順をつれ帰させたと言ふ（後漢書卷六十九）。この話は大神話めいてゐるが、後漢書の中には随分不思議な当時の伝説を其儘採録してゐるので、果してどこ迄が真実か分らない。只斯ういふ種類の物語が広く伝播するように当時の社会が、一種の宣伝機関を有してゐたことが窺われるのである。以上列べた一群の士人は、果してどういふ動機から出て、伝えられたが如き行動を爲したかは、勿

論現在から推測の限りでないが、併しその行動を切離して取出した時に、之は何人にも其儘真似させる訳に行かぬ。結局、特殊な人達の飛び離れた行動であり、普遍妥当性を有したものでないと言ふことが出来る。儒教の立場から言へば、之は礼に規定された以上のことを行つた訳で、余は便宜上、此等の人達を過礼派と名付けようと思ふ

宮崎氏は、蔡順譚の後漢書原文を省かれていますので、参考までに後漢書三十九列伝二十九及び、その李賢注所引汝南先賢伝の原文を示せば、次の通りである。

磐同郡蔡順、字君仲、亦以三至孝二称。（一）順少孤、養母。嘗出求薪、有客卒至。母望順不還。乃嚙其指、順即心動、棄薪馳歸、跪問其故。母曰、有急客來。吾嚙指以悟汝耳。母年九十、以壽終。未及得葬、里中災、火將逼其舍。順抱伏棺柩、号哭叫天。火遂越燒它室。順独得免。太守韓崇召爲東閣祭酒。母平生畏雷。自亡後、每有雷震、順輒圍家泣曰、順在此。崇聞之、每雷輒爲差車馬到墓所。後太守鮑衆舉孝廉。順不能遠離墳墓、遂不就。年八十、終于家。

（二）汝南先賢伝曰、蔡順事母至孝。井桔槔朽、在母生年上。而順憂、不敢理之。俄而有扶老藤生、

繞之。鄭堅固焉

右の記述の中で、後漢書の蔡順譚について、宮崎氏が、「この話は大分神話めいているが、後漢書の中には随分不思議な当時の伝説を其儘採録しているので、果してどこ迄が真実か分らない。只斯ういう種類の物語が広く伝播するように当時の社会が、一種の宣伝機関を有していたことが窺われるのである」と指摘されていることは、非常に重要である。その指摘は、過礼と陽明本との関連の問題に加え、孝子伝取り分け、漢代孝子伝の成立とその社会的役割を考えるに際し、極めて具体的な示唆を与えるものとなっているからである。

ここで、孝子伝というものの成立史を少し顧てみよう。

孝子伝に関する、最も一般的な捉え方は、西野論文における書き出しの、次の一節に尽きている。^④

家族制度が極めて古くから発達した中国では、その維持のために孝行の教化が徹底され、孝行の実践例を掲げた孝子伝・孝子図などと題する書が、孝経と共に童蒙の必修書とされ、六朝末迄に十種以上も出現した。

此等の書が盛行したことは種々の資料から俚げれるが、伝存の記録は南宋の鄭樵の通志略を下限とし、稍後の晁公武・陳振孫らの博搜家にも見られていぬようで、或は南宋の兵燹に佚われたものが多いかと考える

西野氏は、孝子伝の成立時期に直接、言及されている訳ではないが、文献的に確認出来る、最古の孝子伝は前漢、劉向（前七七一前六）のそれ（劉向孝子図^⑤）であつて、しかもその劉向孝子図は、六朝仮託とされるから、一般的に孝子伝は晋、蕭広濟孝子伝以下、概ね六朝期の産物と捉えられ易い。確かに現存逸文を通じて見た場合、六朝期に数多くの孝子伝が作られたことは、疑いのない事実である。一方、後漢末から、地方意識の高まりに伴つて、地方名を冠する名士伝の類が陸續と制作されている。その状況は、例えば川勝義雄氏が、

各地において、豪族または富農階層が形成されるにつれて、この階層に学問と文化が受け入れられ、知識人の厚い層が各地に広がっていった。そして、あとの第三章において詳しく説明したいと思うが、これら各地の知識人を中心として、二世紀の中ごろから人物評論が盛んに行われ、各地に評判の高い名士がつぎつぎに生みだされていった。華北各地における名士の出現は、それぞれの地方にお国意識を育成する。二世紀の中ごろから、河南省・河北省南部・山東省西部などの先進地帯を中心にして、各地の名士たちが、わきあがる世論を背景にして、それぞれはなばなしく活躍しはじめると、その風潮が尾をひいて、三世紀には各地方ごと

に、それぞれの地方から出た名士たちの伝記を集めた書物が続々と作られてゆく。これらの書物は、たとえば上の表〔魏晉時代名士伝記一覽。略〕のごとくである。書名のうち、先賢・耆旧・烈士などの上に冠する字は当時の郡名・国名・地方名である。右にあげた書物は、だいたい三世紀の終わりまでにできたと思われるものを、『随書』経籍志という唐代初期にまとめられた目録の中から選びだしたものであるが、現在ではほとんど散逸して、他の書物に引かれて残った断片が若干集められているにすぎない。三世紀以後にできたものを加えれば、さらに数は多くなるが、ともかく、このような出身地別の名士伝記集が続々と作られたのは、二世紀末から以後の魏晉南北朝時代に始まる。それは、この時代に、各地方の自意識が高まった証拠であり、また同じ河南省の中でも、汝南郡出身者と潁川郡出身者と、どちらがまさるかをめぐって、「汝・潁の優劣論」が論争の種になったほど、お国意識が盛り上がったのであった

と言われている如くである。^⑥ 六朝時代に輩出した孝子伝は、おそらくそれらの名士伝の制作と軌を一にして作られたものと思われ、また、実際の関わりも深い。ところが、孝子伝の成立をも六朝以後としてしまうと、例えば漢代の孝子

伝図との関係が、説明し難くなってしまうことは、冒頭で述べた通りである。また、劉向孝子図との関連で、東野治之氏は、

少なくとも南北朝時代には『孝子図』なる書が行われ、絵画と孝子の伝を合わせた形で流布したことは認めてよい。劉向という特定の人物に帰することはできないにせよ、そのはじめりは前漢まで溯つてもおかしくないであろう

と指摘されている。^⑦ 思うに、孝子伝は既に後漢時代、成立していたことが間違いない。^⑧ そして、図が合わされ、画卷形式の孝子伝図粉本が出現するのは、その次の段階のことであろう。さて、宮崎氏の、後漢書の蔡順譚をめぐる、例えば蔡順譚のような、

種類の物語が広く伝播するように当時の社会が、一種の宣伝機関を有していたことが窺われる

という指摘は、広義の一ジャンルとしての漢代孝子伝の成立要件を、具体的に明らかにするものと捉えることが出来る。即ち、孝廉制の展開に従い、過礼が発生すると、一方の被察挙者の側に、「どうしても一種の自家広告を要するよう」な状況が、一方の察挙者の側もまた、その情報が必要とする状況が齎されることとなって、結局当時の社会自体が、言わば過礼に象徴される孝子達の描かれた孝子伝の

制作を、要請したものと思われるのである。つまり漢代孝子伝はまず、「当時の社会」の「一種の宣伝機関」の役割を果たす、言わば情報メディアとして書物化されたものであろう。ところが、それが一旦、幼学書として定着すると、次の段階で、その内容が規範化されてしまう。即ち、孝の実践例を示す孝子伝が、当時の人々に広く受容されるようになる、今度は、過礼をテーマとしたその内容が、孝行の理想的且つ、典型的あり方を示すものと、見做されるようになるのである。古代幼学書の一つとして漢代孝子伝の誕生する過程を、このように想像してみると、それに基づく孝子伝図が当時何故、競い合うように制作され始めたのかという理由が、非常によく分かる。⑧。それでは、話を元に戻し、次に、宮崎氏の上げられた後漢書の蔡順譚と、その漢代孝子伝との関連の問題を考えてみよう。

上掲、後漢書の蔡順譚に付したアルファベット a—d 四つの話柄内容を、今仮に、

a 嚙指譚

b 桔槔譚

c 飛火譚

d 畏雷譚

と名付ける。b のみは、後漢書の原文にある話でなく、その李賢注所引、汝南先賢伝に見える話なので、後漢書の蔡

順譚は a、c、d 三つの話柄から成っていることが知られる。ところで、その蔡順譚は、三つの話が如何にも無造作に雑然と並び、范曄（三九八—四四五）の手を入れた形跡が見当たらない。このことが多分、宮崎氏が「後漢書は」当時の伝説を其儘採録している」とされた理由である。そして、注目すべきは、陽明本の蔡順譚が全く同じ形式をもっていることである。陽明本 11 蔡順条の全文を示せば、次の通りである。

淮南人蔡順至孝也。養母蒸々。母詔婚家、醉酒而吐。順恐中_レ毒、伏_レ地嘗_レ之。啓_レ母曰、非_レ毒是冷耳。時遭_二年荒_一、採_二桑椹_一赤黑二籃。逢_二赤眉賊_一。々問曰、何故分_二別桑椹二種_一。順答曰、黑者飴_レ母、赤者自供。賊還放_レ之、賜_二完十斤_一。其母既没、順常在_二墓辺_一。有_二一白虎_一、張_二口向_レ順来_一。順則申_レ臂探_レ之、得_二一横骨_一。虎去後、常得_二鹿羊報_レ之。所謂孝感_二於天_一、禽獸依_レ德也。

仮に、

後漢書の蔡順譚に倣って、陽明本蔡順条に付した e—g を

e 嘗吐譚

f 分椹譚

g 助虎譚

と呼ぼう。陽明本蔡順条が、e—g 三つの話柄から成って

いる点、後漢書のそれと全く同じ形をしていることが、了解されるであろう。さらに興味深いのは、例えば陽明本蔡順条の三つの話柄が、一つも後漢書と重ならないことである。即ち、陽明本は後漢書を引いたものなどではないし、そもそも両者には、どのような関係も想定し難いことになる。さて、このことは、一体何を物語っているのであろうか。確実なことは、蔡順譚が既に後漢書以前、a、c、dを集成する形をしていたらしいことで、おそらく范曄は、それを「其儘採録」しただけなのである。蔡順譚が古く、例えば後漢書に見るような、集成形式を取っていたであろうことは魏、周斐の汝南先賢伝のそれが、

b 枯槁譚（後漢書三十九李賢注所引）

d 畏雷譚（重校說郛五十八所収）

e 嘗吐譚（初学記十七等所引）

などを収載するものであったことも、その裏付けとなるであろう。そして、汝南先賢伝や後漢書の基づいたのは、やはり例えばa—gの如き、話柄の集成形式を採る漢代孝子伝であつたろうと思われ、陽明本の蔡順条も、同じ漢代孝子伝の一部を留めるものと考えられるのである（因みに、類林雜説一・二や敦煌本孝子伝「事森」がf、e、c、dを伝え、古注蒙求44がf、c、dを伝えるのも、同じ孝子伝に取材したものと見られる）。陽明本にはもう一条、蔡

順条と似た集成形式によるものが存する。それが36曾参条であり、例えばその内の鵲巢譚など、漢代に溯る古い伝承であろうことは、前述した。さて、陽明本の蔡順条は、宮崎氏が後漢書のそれについて指摘された通り、過礼を動機として集成されたものに相違あるまい。

七

「漢末風俗」五「過礼派の学徒」後半は、礼の定める三年の喪が、安帝の頃、二倍の六年に引き延ばされることになり、順帝から桓帝の頃、それが上流の子弟の間にまで流行したことを上げて、

この順帝、桓帝の頃は外戚大將軍梁冀の専權があり、選舉の競争が益々劇しくなった時代である

と述べ、

時勢が斯うなつて来ると、たとえ貴公子でも晏然としては居られなくなるので、門地を背景として社交界に出入りすると共に、自らも出来る丈の手段は尽して自家広告をもしておかなければならなくなる。自分自身の為に徳を治めるといふよりも、社交的の活動が必要になつて、自己の属する社交グループへの仁義立てが重要視されて来た。それで桓帝の頃になると、孝にもあらず、廉にもあらず、社交界への献身的奉仕が流行

する。当時郡の太守は、支配下の吏民にとって、君臣の關係にあつたので、吏民が太守の為に生命を抛つことは屢々行われて賞讃の的となつていた。殊に太守より選挙を受けた時には、その知遇に感激して、生命を捧げるのも珍しくない。それで太守の死歿には、親に對すると同じく服喪三年ということが早くからあり、李恂が太守李鴻の為に三年の喪を行つたのは、章帝の時代のことと思われる（後漢書卷八十一、李恂伝）。

それが桓帝の前後より俄然多くなり、張鸞は太守向苗の為に、張典は国相王吉の為に、王允は太守劉瓚の為に、各々三年の喪を行つている（後漢書卷六十七、張鸞張典伝。卷九十六、王允伝）。更に単なる挙主への恩義の故に、荀爽は袁逢の為に、童翊は挙将某の為に、何れも三年の喪を持した（後漢書卷九十二、荀爽伝。卷一〇六、童翊伝）。延篤が師の喪に、官を棄てて奔赴したというのは、矢張三年の喪に服したのであらう（後漢書卷九十四）。斯ういう具合であるから、同僚同窓に對しても頗る丁重を極め、所謂千里喪に走るといふのは、單なる形容ではなかつた。凡てが手厚く丁重に傾いて行くので、段々新しい記録も現れて来る。期の喪に服する為に官を去つたのは桓帝の頃、陳寔が最初であるらしい。そういう義理固い人であるから、

後に陳寔自身が死んだ時には、天下会葬する者三万人という盛況であつた

とされている。宮崎氏は、その頃の過礼の別の形として、「自己の属する社交グループへの仁義立てが重要視されるようになり、「桓帝の頃になると、孝にもあらず、廉にもあらず、社交界への献身的奉仕が流行」し、例えば「君臣の關係」にある、太守と吏民の間で、「吏民が太守の為に生命を抛つこと」が「屢々行われて賞讃の的となつた」ことなどを、指摘されている。同様のことは、川勝義雄氏も違う角度から、次のように言われている。

まず、輿論によつてその代表者と指定された名声ある士大夫たちは、相互に師友關係においてつながっている。清流勢力の首脳部は緊密な人間關係によつて強く結びついていたのである。さらに、より広い人間結合の仕方として、漢末にことに顯著に見られる門生故吏の關係がある。『廿二史劄記』の「東漢尚名節」の項にあげられている人びとをはじめ、いわゆる門生故吏の行為は、自分のために官職を幹旋し、あるいは自己の人格を認めてくれた人に対して、以後ながく恩義感を失わず、死の危険をおかしてもその人のために奔走し、その人が処刑されたときは、禁令を犯してその死骸を収容し、その子孫を保護しようとする。これはま

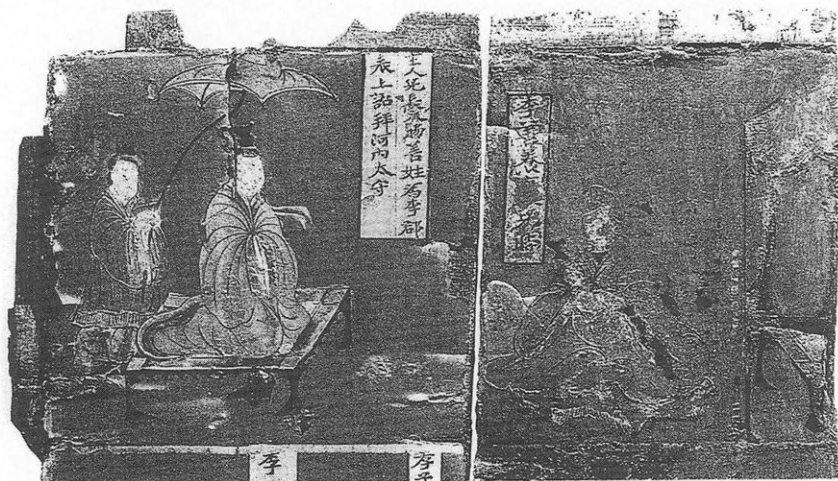
さに一種の主従関係であり、官職の幹旋あるいは人格の確認を媒介とした主従関係であると考えてよからう。かような堅い恩義感にもとづく行為は絶大な称讃を博し、その結果、ただ名を得るためにのみ偽善的にかかる行為を行なった例もまま見られる。しかし、かかる恩義感に忠実であることが、当時名節あることとされた以上、清節をもつて自己の矜持とする清流士大夫のあいだに、それがことに顕著に見られるのは当然である。すなわち、かような堅い恩義感、いわば一種の主従関係の存在は、清流勢力の団結をますます堅くしていたと考えてよい。のちに三国時代、有名な諸葛亮の劉備に対する関係はまさにこれであり、それは兄の諸葛瑾に対する肉親関係よりも強いものであった。漢末、過礼の展開において流行、風俗化したこのことを踏まえなければ、到底理解出来ない一条が、陽明本に存するそれは、陽明本41李善条である。その本文を示せば、次の通りである。

李善者南陽家奴也。李家人並卒死。唯有_二一兒新生_一。然其親族、无_レ有_二一遺_一。善乃歷_二鄉隣_一、乞_二乳飲_一哺之。兒飲恒不_レ足。天照_二其精_一、乃令_二善乳自汁出_一、常得_二充足_一。兒年十五、賜_二善姓李氏_一。治_二喪送葬_一、奴礼无_レ廢。即郡県上表、功_二其孝行_一、拜為_二河内太守_一。百姓咸歎。

孔子曰、可_レ以託_二六尺孤_一、此之謂也。右の李善譚においては、親子関係はおろか、血縁関係のある人物が、全く登場しない。話は、主家の遺児と奴隸とをめぐるのであつて、それは、例えば川勝氏が、所謂門生故吏関係の私的関係を論じて、

主の死後、主の家族遺児が窮迫すれば、これを救うことも往々みられるところである。それは公権を無視し否定しても、私的情誼を貫ぬこうとするものであつたとされたものに該当し、通常の孝の概念では捉え切れないものとなつてゐる。李善譚の源流の一は、東觀漢記十七・十二、謝承後漢書（太平御覽三七一所引）、楚国先賢伝（重較說郭五十八所収）、後漢書八十一独行列伝七十一等に見え、それらはいずれも一系のものとして良い。李善は、南陽清陽（河南省南陽県）の人で、字を次孫と言ひ、光武帝から明帝頃の人物なので（後漢書）、例えば川勝氏の言われる、「主の死後、主の家族遺児が窮迫すれば、これを救う」例の、随分早いものとなる。さて、李善譚が孝の範疇において捉えられていたことは、後漢武氏祠画像石の孝子伝図中に李善図の描かれていることを明徴とし（武梁祠第三石。榜題「李氏遺孤」「忠孝李善」「隸釈十六等」、また、北魏司馬金竜墓出土木板漆画屏風にも、

・李善養主人兒時



図四 北魏司馬金竜墓出土木板漆画屏風（李善図）

・主人兒長大賜善姓為李郡／表上詔拜河内太守
と榜題する、孝子伝図としての李善図が見えていて（第一、二塊裏1層。図四）、その伝統が北魏時代にまで及んでいることを、確認することが出来る。ところで、問題なのは、司馬金竜墓出土木板漆画屏風の李善図に記される、二番目の榜題の、「主人兒……賜善姓李」、また、「詔拜河内太守」などが、陽明本（船橋本）にしか見出だせないことである（前者のみは後掲、瑠玉集所引逸名孝子伝にも見える）。参考までに、後漢書八十一及び、我が国に伝存する瑠玉集十二感応篇四所引、逸名孝子伝の本文を併せ示せば、次の通りである。

・後漢書

李善字次孫、南陽涑陽人、本同県李元蒼頭也。建武中疫疾、元家相繼死没、唯孤兒統始生數旬、而貲財千萬、諸奴婢私共計議、欲謀殺統、分其財產。善深傷李氏而力不能制、乃潛負統逃去、隱山陽瑕丘界中、親自哺養、乳為生漚、推燥居濕、備嘗艱勤。統雖在孩抱、奉之不異長君、有事輒長跪請白、然後行。閭里感其行、皆相率脩義。統年十歲、善与婦本県、脩理旧業。告奴婢於長吏、悉收殺之。時鍾離意為瑕丘令、上書薦善行狀。光武詔拜善及統並為太子舍人。善、顯宗時辟公府、以能理劇、再

遷^ニ日南太守。從^ニ京師之官、道經^ニ清陽、過^ニ李元冢。未^レ至^ニ一里、乃脫^ニ朝服、持^ニ鉏去^ニ草。乃拜^ニ墓、哭泣甚悲、身自炊爨、執^ニ鼎俎^ニ以脩^ニ祭祀。垂泣曰、君夫人、善在^ニ此。尽^ニ哀、數日乃去。到官、以^ニ愛惠^ニ為^ニ政、懷來異^ニ俗。遷^ニ九江太守、未^レ至、道病卒。統至^ニ河間相^ニ。

・瑠玉集

李善、南陽人也。本是李父家奴。李父合^ニ家、死亡蕩尽。唯有^ニ一子、生始數月。李善抱懷、不^レ捨^ニ晝夜。歷^ニ隣乞^ニ乳、得^ニ濟^ニ朝夕。時既經久、隣里厭^ニ之、不^レ肯^ニ与^ニ乳。兒遂損度、命在^ニ須臾。李善感結、悲不自勝。号泣呼^ニ天、求^ニ哀請^ニ救。天感^ニ其志、兩乳汁流。兒得^ニ乳飲、遂便得^ニ活。年既長大、李善拜為^ニ曹主。朝夕參奉、不^レ失^ニ時節。郡県奉聞、達^ニ天聰。上感^ニ其義、賜^ニ善姓李、表^ニ之朝野、遷^ニ堂邑令。孝行之至、四海流名。故孔子曰、可^ニ以託^ニ六尺之孤、此之謂也。

出^ニ孝子伝^ニ

蒼頭は、召使いで、貲は、資に同じ。山陽瑕邱は、山東省嶧陽県西、孩抱は、幼児を指す。顕宗は、明帝の廟号で、理劇は、激務。日南は、今の北ベトナムに当たり、鉏は、鋤である。爨は、かまど、鼎俎は、料理すること。懷來は、慕い来る意で、九江は、安徽省寿県。河間は、河北省獻県、

堂邑は、江蘇省六合県北に当たる。

陽明本李善条は、後漢書（また、東觀漢記以下）とは一致せず（後漢書に復讐のモチーフのあることは、先に触れた）、別系統の資料から出たものと思われる。瑠玉集所引逸名孝子伝も、陽明本と同じ系統に属するものであろう。

そして、後漢書には、善に李姓を賜ったことや、李善が河内太守に任じられたことなどが見当たらず、司馬金竜墓出土木板漆画屏風の李善図は、陽明本系統の孝子伝に基づいて描かれたものと考えられる。このことは、司馬金竜墓の作られたのが、太和八（四八四）年であることから、陽明本李善条の系統が、五世紀末以前に成立していたことを、確實視させるものであることは、冒頭で述べた。さらに、李善譚の内容を、孝ないし、孝廉のあり方をめぐって展開した過礼との関連で捉えれば、その孝子伝への編入時期は、過礼が社会的に機能した後漢時代と考えられ、それ以後ではあり得まい。

「漢末風俗」五は、服喪二十年を詐つて陳蕃に暴かれた趙宣の話で結ばれ（後漢書六十六列伝五十六）、六「過礼派に対する非難」は、桓帝、靈帝の頃の「上に政道が紊れ、下に風俗が壊れた」ことを、「激詭の行」の例を上げて指摘することから始められる。次いで、宮崎氏は前述、守礼

派と過礼派の關係を論じ、守礼派が圧倒され孤立して、世間から無視されるようになった結果、過礼派一色となった後漢末期の状況を、応劭の風俗通義の記述を通し描き出されている。

守礼派と過礼派、孤立派と社交派が併立する時には前者が後者の為に圧倒されるのは自然の勢であつた。而して過礼派、社交派の制圧する社会は、真偽混淆、随分に如何わしき徒輩が横行した。大儒応劭は靈帝の時、孝廉に挙げられ、獻帝の時代に大いに著われたが、その著風俗通の中に、愆礼第三なる一篇がある。之は當時の所謂名士の行動について、その礼制に違ふ所以を糾弾したものである。その中には、嘗て母を知らずして之を慕うの余り、途上にて老婆を見出して伴い歸つて母として仕えたる武陵威、廉潔を尊ぶの余り一介も人より取らず、女弟の許にて食事をしたる時も十五錢を席下に留め、主なき井戸にて水を飲めば一錢を井中に投じて去る郝子廉、知人の喪を弔し乍ら、喪主に告げずして逃れたる徐孺子などの人々が挙げられている。応劭の筆法を以てすれば、後漢書に見ゆる、桓帝靈帝頃の所謂名節の士なる者は、比々として皆然かく非難の対象となるを免れ得ないであろう。

そして、宮崎氏は、礼制に背いた過礼を事とする、所謂名

節の士の振舞が、やがて党錮の禁を招き、遂に後漢王朝を滅亡させてしまふ一因となつたことへと、筆を進められるのである。ところで、宮崎氏が、當時の過礼を批判した応劭の風俗通義を、引用されていることに注目しよう。その風俗通義愆礼は、孝子伝と實際に交渉があつたらしく、また、陽明本の成立を考える上で、極めて重要な書物と考えられる。そこで、最後に風俗通義を取り上げて、陽明本成立の問題を検討し、小稿を結ぶことにしたい。

まず風俗通義愆礼第三、冒頭の本文を示せば、次の通りである（仮に、a、b、cを付す）。

夫聖人之制_レ礼也、事有_二其制_一、曲有_二其防_一、為_二其可_レ傳、為_二其可_レ繼_一。賢者俯就、不肖跂及。是故子張過而子夏不_レ及、然則無_レ愈。子路喪_レ姊、期而不_レ除、仲尼以為_二大譏_一。況於忍能矯_レ情直_レ意而已_二也哉_一。詩云、不_レ愆_レ不_レ忘、帥_二由旧章_一。論語、不_レ為_レ礼、無_二以立_一。故注_二近世苟妄_一曰_二愆礼_一也。

九江太守武陵陳子威、生不_レ識_レ母、常自悲感。遊_二學京師_一、還於_二陵谷中_一、見_二一老母_一。年六十餘、因就問、母姓為_レ何。曰、陳家女李氏。何故独行。曰、我孤獨。欲_レ依_二親家_一。子威再拜長跪、自白曰、子威少失_二慈母_一。姓陳、舅氏亦李。又母与_二亡親_一同年。會遇_二於此_一、乃天意也。因載歸_レ家、供養以為_レ母。

謹接、礼、繼母如_レ母。慈母如_レ母。謂_レ繼_ニ父之室_ニ慈_ニ愛_ニ已_ニ者_ニ皆有_ニ母道_ニ故事_ニ之如_ニ母也_ニ。何有_ニ道路之人而_ニ定省_ニ。世間共伝_ニ蘭_ニ烈_ニ木而事_ニ之_ニ。今此之事、豈不_ニ是似_ニ。如_ニ仁人惻隱_ニ、哀_ニ其無_ニ婦_ニ、直可_ニ收養_ニ、無_ニ事_ニ正母之号_ニ耳

風俗通義は、始めに冠礼が孔子の弟子にさえ認められることを述べて、aに子路（仲由）の例を上げていることが、大変面白い。実は、その子路の話は、陽明本にも見えている。陽明本20仲由条の本文を示せば、次の通りである。

衛国仲由、字子路。為_レ姉着_レ服、数_ニ三年_ニ。孔子問曰、何不_レ除_レ之。対曰、吾寡_ニ兄弟_ニ、不_レ忍_レ除_レ也。孔子曰、先王制_レ礼、日月有_レ限。期可_レ已_ニ矣_ニ。因即除_レ之也

源泉は、礼記檀弓上の、「子路有_ニ姉之喪_ニ、可_ニ以_レ除_レ之_ニ矣_ニ。

而弗_レ除_レ也。孔子曰、何弗_レ除_レ也。子路曰、吾寡_ニ兄弟_ニ、而弗_レ忍_レ也。孔子曰、先王制_レ礼、行_ニ道之人_ニ、皆弗_レ忍_レ也」であるが、応劭また、本文中の孔子までが非難しているこの話を、肯定的に一伝として立てる、陽明本編纂者に注目すべきである。その仲由条は、陽明本が基本的に過礼に立脚する書物であることをよく示す、興味深い一条と言えるよう（この話は、両孝子伝にのみ存する）。さて、陽明本には、仲由条同様、礼記檀弓上を源流とする、孔子弟子の話がさらに二条、採録されている。残る二条も一見しておく。

陽明本24高柴の本文を示せば、次の通りである。

高柴者魯人也。父死泣流血三年、未_ニ嘗_ニ見_ニ齒_ニ。故礼曰、居_ニ父母之喪_ニ、言不_レ反_ニ義_ニ、啖不_レ咽_ニ也

その源流は、礼記檀弓上の、「高子皐之執_ニ親之喪_ニ也、泣血三年、未_ニ嘗_ニ見_ニ齒_ニ。君子以_レ為_レ難_ニ」に基づく。その高柴条など、喪礼の基本となる親喪三年を明らかにしたもので、それはまた、宮崎氏が守礼派を規定して、

而して前述の如く、礼の最大なるは、喪礼であり、親の喪には三年間、絶対禁欲の謹慎生活を続けなければならぬので、之は真面目にやろうとすると相当の難事である。前引韋彪伝の如く、三年の服が竟_{おわ}った後は、医療数年を要する程であり、病弱者には到底遂行しおおせない。而して斯かる困難な服喪三年の事業は世俗からは、孝廉に選挙さるるを目的とする、言わば立候補宣言と見られた（四「守礼派の学徒」）

と指摘された所の、陽明本の守礼派としての側面を明らかにするものでもあつて、なお前述、陽明本20毛義条を採録した、編者の立場に通じるものであろう。

最後の、陽明本36曾参条における、と絶漿譚の本文を示せば、次の通りである。

父亡七日、漿水不_レ歴_ニ口_ニ。孝切_ニ於_ニ心_ニ、遂忘_ニ飢渴_ニ也
右は、同じ礼記檀弓上の、

曾子謂子思曰、扱。吾執親之喪也、水漿不_レ入_ニ於口_一者七日。子思曰、先王之制礼也、過_レ之者俯而就_レ之、不至_レ焉者跂而及_レ之。故君子之執親之喪也、水漿不_レ入_ニ於口_一者三日、杖而后能起

とある、——部に基づく（跂は、爪先立つこと）。この曾參の絶漿譚については、「漢末風俗」七「礼と中庸」に言及がある。この話に対する宮崎氏の批評は、誠に厳しいものがある。

後漢の初期、所謂守礼派の学徒は、經書の礼制を其儘に実行して、たとえ孔子の大には及ばずとするも、体を具えて微なる小孔子、小顔回となるのが畢生の目的であつた。彼等には、理想があつた。たとえそれが外形的なものであるにせよ、礼制という聖人の残したる規範を其儘に踏襲して、一步一步、聖人の域に近づくという歡喜があつた。然るに此に過礼派が現れて、彼等は礼を過すことになる、最早そこには理想がなくなつた。礼の理想は彼等自ら蹂躪して了つたのである。彼等は礼を認めないのではない。礼を認め乍ら、寧ろ礼を認むればこそ、之を過すのである。そこに彼等の無反省さが覗われる。何となれば、礼は中庸であり、それ自身が最高善である。分寸も増減す可からざるものである。之を過すことは、之に及ばざると等しく罪

悪である。之を過すこと愈々大なれば、その罪は愈々大なる可きである。此点について礼記檀弓に興味ある挿話を載せている。

曾子謂子思曰、扱。吾執親之喪也。水漿不_レ入_ニ於口_一者七日。子思曰、先王之制礼也。過_レ之者俯而就_レ。不至_レ焉者。跂而及_レ之。故君子之執親之喪也。水漿不_レ入_ニ於口_一者三日。杖而后能起。

曾子、子思に謂いて曰く、扱よ。吾が親の喪を執るや、水漿の口に入らざること七日なりき。子思曰く、先王の礼を制するや、過ぐる者は俯して之に就かしめ、至らざる者は跂して之に及ばしむ。故に君子の親の喪を執るや、水漿の口に入らざること三日なり。杖して後に能く起つとあり。

即ち子思の言によると、親の喪の時に、いかに悲しみが深いからと言って、三日の絶食を、七日に延すのは悪いというのであるから、三年の喪を六年に延すことを聞いたならば何と言って非難するか分らぬ。己の小智を以て聖人の礼制を改めようというのは、背經逆道、僭越極まる行動と言われても仕方がないのである。

陽明本の絶漿譚は、礼記檀弓の——部を引いて、続く「子思曰」以下を省略していることが分かる。この省略は、明らかに意図的なもので、それによって、陽明本は、曾參の

行き過ぎを抑制しようとする、子思の立場を否定し、却つて、曾參の過礼を称揚しようとしており、陽明本の立場は、一層明確であると言えよう（同様の省略が、い彈琴譚にも認められる）。なお、陽明本曾參条のと絶漿譚に続く、ち不娶譚の、

妻死不更求妻。有人謂參曰、婦死已久、何不更娶。
曾子曰、昔吉甫用後婦之言、喪其孝子。吾非吉甫、豈更娶也

が、応劭の風俗通義正失第二の、

曾子失妻而不娶。曰、吾不及尹吉甫、子不如伯奇。以吉甫之賢伯奇之孝、尚有放逐之敗、我何人哉と深く関連していることは、既述の如くである（と、ち共に、両孝子伝にのみ存する話である）。

風俗通義の愆礼は、武陵の陳子威が路上で会った女性を、連れ帰つて母とした話に対し、まだしも継母の場合ならばともかく、「何有道路之人而定省」と、礼に違うことを非難する。そして、陳子威の話と同じ話だとして、世間共伝丁蘭剋木而事之。今此之事、豈不是似と、丁蘭譚を上げていることに注目したい。無論、それは孝子伝に載る話なのであつて、例えば陽明本丁蘭条の本文を示せば、次の通りである。

河内人丁蘭者至孝也。幼失母、年至十五、思慕不

已。乃剋木為母、而供養之如事生母不異。蘭婦不孝、以火燒木母面。蘭即夜夢語木母言、汝婦燒吾面。蘭乃苦治其婦、然後遣之。有隣人借斧。蘭即啓木母。々顔色不悅。便不借之。隣人瞋恨而去。伺蘭不在、以刀斫木母一臂。流血滿地。蘭還見之、悲号叫慟、即往斬隣人頭以祭母。官不問罪、加祿位其身。贊曰、丁蘭至孝、少喪亡親、追慕无及、立木母人、朝夕供養、過於事親、身沒名在、万世惟真

風俗通義によれば、直接的にか間接的にかはともかく、応劭は孝子伝に接したものと見られるのである。しかも、母をめぐる陳子威の話に対する文脈から考えて、応劭の上げた丁蘭譚は、例えば陽明本のような、母の像に関する話であつた可能性が高いと言えよう。そして、応劭がその丁蘭譚を、愆礼、過礼の範疇で捉えていることは、陽明本の本質的な一面を衝くものである。

陳子威の話は、見知らぬ赤の他人と親子関係を結ぶ話である。一方、風俗通義愆礼には、血の繋がりのない者同志が、兄弟となる話も載っている。南陽の張伯大の話である。今、佐伯真也氏の訳文によつてそれを示せば、次の通りである（末尾に原文を添えた）。

南陽の張伯大と鄧子敬は、子敬が伯大より三歳年下で

あった。子敬は兄の礼を以て伯大に仕えていた。伯大は常に寢台の上で寝ていたが、子敬は仮に寝るような小さな寢台からさえ下りて寝るという有様であった。

そして子敬は「常につつしんで、早朝に拝謁しています」と言っていた。後に、共に郷里から離れて緱氏の城中に居をかまえた。そこに居て二人で、(人にものごとを) 教え授けて、居ながらにして高い評判を得るようになった。その後、伯大は、議郎・益州太守となり、子敬は司徒府に辟召されて、公車司馬令となった。(南陽張伯大、鄧子敬小伯大三年、以兄礼事之。伯臥床上、敬寢下小榻。言常恐清旦朝拜。俱去郷里、居緱氏城中。亦教授、坐養声価。伯大為議郎益州太守、子敬辟司徒、公車徵)

応劭は、陳子威の場合と同様、張伯大の行為に對して、たいいて、兄弟はたがいに敬愛するものであり、輿を同じくして出かけ、寢台を同じくして寝るものである。張伯大と鄧子敬の歳の差はわずか三歳であり、骨肉の属がないのをいいことに、気ままに奇怪な話をつくり、早朝会った時にその話をかしまつてした。

(凡兄弟相愛、尚同輿而出、同床而寢。今相校三年耳、幸無骨肉之属、坐作鬼怪、旦朝言恐)

と、その礼から離れた非合理性を痛烈に批判し、さらに、

しかしながら、張伯大と鄧子敬は、緱氏に居て、城郭に休息し、帝都に往来し、賓客を招き入れ、人に教え授けても益するところがなく、手をこまねいて何事もせずに黙っているだけであった。虚を飾って偽をほこり、世をあざむいて名声を輝かし、細かいことを説いて大きなものに即き従い、とうとう利のために動いた。

(今居緱氏、息偃城郭、往來帝都、招延賓客、無益誨人、拱黙而已。飾虚矜偽、誑世耀名、辞細即巨、終為利動)

と、結局利益を目的とする、欺瞞に充ちた、目に見えぬ、彼等の隠された動機を喝破している。応劭の言う、丁度陳子威の話と張伯大の話とを合わせたような、非常に奇妙な話が、陽明本に含まれている。それは、偶々旅先の宿りで出会った、何の関係もない三人の男が、親子兄弟となるという、三州義士の話である。陽明本8三州義士条の本文を示せば、次の通りである。

三州義士者、各一州人也。征伐徒行、並失郷土、会宿道辺樹下。老者言、將不共結断金耶。二少者敬諾、遂為父子。慈孝之志、倍於真親也。父欲試意、勅二子於河中立舍。二子便晝夜輦土、填河中。經三年、波流飄蕩、都不得立。精誠有感、天神乃化作一夜叉、持一丸土投河中。明忽見河中、

土高数十丈、瓦宇数十間。父子仍共居之。子孫生長、位至三千石。家口卅余人、今三州之氏是也。後以三州^ノ為^レ姓也

三州義士譚は、蕭広濟孝子伝等の逸文にも見えるものだが、後漢武氏祠画像石（武梁祠第二石）に圖像が描かれているので（標題「三州孝人也」、古く漢代孝子伝に採られた話であつたことは、まず間違いない。しかし、その不思議な内容は、文獻上の源流が全く知られず、正しく宮崎氏の指摘される、「真偽混淆、随分に如何わしき」（六「過礼派に對する非難」）ものとすべきであろう。そして、例えば風俗通義を参照すれば、応劭の時代、彼が愆礼と呼んだ丁蘭譚を始めとする、過礼に動機付けられた、奇妙な話の横溢していた状況を、その息吹と共に実感することが出来る。

さて、陽明本の中で、件の8三州義士条と9丁蘭条とが並んでいることも、單なる偶然とは言えまい。三州義士譚や丁蘭譚のような一見、奇妙な話は、おそらく漢末の過礼を母胎として生まれたものと思われる。また、それらが大概、孝と結び付き、孝子伝に編入されている経緯についても、過礼を背景としなければ、それらを的確に理解することは困難であらう。

「漢末風俗」六「過礼派に對する非難」は、「守礼派の

勢力ありたる章帝の頃までは国家も盛であつたが、以後士風頓に衰えて漢の天下は一路衰微に向^レ」かつた一因として、當時の名節の士の抱えた内面的、外面的問題を、

彼等の個人的生活が、著しく外面的であり、内容に乏しいことは既に指摘した通りであるが、党錮事件に就いて見る限り、彼等の社会活動も亦、甚しく内容が貧弱であつて、何等の理想も政策も持ち合せない

と指摘されている。そして、七「礼と中庸」において、名節の士の「個人的生活内容の貧弱性が、どこから来たかを究明」して、それは結局、礼学の最上善とする中庸を、踏み外したことにありとし、前述曾參の絶漿譚の例を上げて、

然るに後漢末の所謂名節の士は、礼を認めて礼を過し、寧ろ礼を過す為に仮に礼を認めたものであつて、斯かる矛盾の中に大切な礼の理想を失つて了つたのである。彼等が仮に認めたる礼とは、既に中庸を具体化したる最高善ではなく、過去の運動選手が造りおきたる記録に比す可く彼等によつて破られんが為に存在しているに過ぎぬのである。彼等は既に儒教の求道者でなく、選挙に應ずるの必要から、記録破りを目的とする職業選手となつて了つた。彼等の行動の没理想性、^{イデオロギイ}觀念の貧困性は此処から來ている

と結論されるに至っている。「漢末風俗」の実質上の終章を成しているのが、七「礼と中庸」で、その結びに置かれるのが、冒頭に論じた陳寔であることは、非常に象徴的と言えよう。

以上、陽明本の幾条かを取り上げて、宮崎氏の論じられた過礼との関連を中心に、西野説の修正を試みた。必ずしも陽明本の全条に言及した訳ではないが、如上の考察を通じて、陽明本の根幹部分は、漢代に成立したものと結論したい。換言すれば、陽明本の根幹は、漢代孝子伝を継承したものであろう。そして、陽明本の過半の条々が、漢代に溯る古い形を、なお今に伝えるものと見做される。

付記 小稿は、平成19年度科学研究費補助金基盤研究(B)(1)による成果の一部である。

注

- ① 両孝子伝の本文については、幼学の会『孝子伝注解』（汲古書院、平成15年）参照。
- ② 拙著『孝子伝の研究』（佛教大学鷹陵文化叢書5、思文閣出版、平成13年）II一参照。
- ③ 拙著『孝子伝図の研究』（汲古書院、平成19年）II一5参照。
- ④ 注③前掲拙著I二2及び、I二1付参照。
- ⑤ 注③前掲拙著II一4参照。

⑥ 林聖智氏「北朝時代における葬具の図像と機能―石棺床囲屏の墓主肖像と孝子伝図を例として―」（『美術史』154〈52・2〉、平成15年3月）

⑦ 注③前掲拙著I二3参照。

⑧ 西野貞治氏「陽明本孝子伝の性格並に清家本との関係について」（『人文研究』7・6、昭和31年7月）

⑨ 木島史雄氏「類書の発生―『皇覧』の性格をめぐって―」（『汲古』26、平成6年11月）

⑩ 木島氏は、

これまでの『皇覧』の解題のように、『皇覧』を最初の「いわゆる類書」と考えた場合には、同様の書（典故語彙鈔撮書。具体的には『華林遍略』の後継的出現までに少なくとも二七〇年間の空白があることに奇異の感をいだかざるをえないが、『皇覧』を主題別鈔撮書であると考えれば、このことは問題にならない

また、

『皇覧』の成立は魏文帝（二二〇―二二六）代、『華林遍略』の成立は五一六年であり、少なくともこの間二七〇年間に、大きな類書は作られていない（注⑨前掲論文）。

⑪ 宮崎市定氏「漢末風俗」（宮崎市定全集7〈岩波書店、平成4年〉II所収。初出昭和17年）。その補論に、神矢法子氏「後漢時代における「過礼」をめぐって―所謂「後漢末風俗」再考の試みとして―」（九州大学東洋史論集7、昭和54年3月）がある。なお孝思想、孝行と過礼の関係については、キース・ナップ（Keith Knapp）氏「無私の孝子―中国中世における孝子と社会秩序（Selfless Offspring: Filial Children and

プ)における、重要な指導者の一人として、陳寔を捉えている(参考までに、川勝氏の作成された、清流グループ表を掲げておく(川勝氏後掲書I部一章三注(36)に拠る)。川勝氏は、その著『六朝貴族制社会の研究』(岩波書店、昭和57年)において、陳寔を含む清流グループのことを、次のように述べられている(I部一章三)。

さて次に、清流勢力のもう一つの大きな地盤たる輿論について少し考察してみよう。学問の淵藪たる京師の太学においては、後漢に入つて学生の数はしだいに増し、本初元年(一四六)には三万人にまで増大したけれども、そのころより学生たちはようやく既成の煩瑣の学問に興味を喪失し、多くは浮華を尚び、談論を重んじ、交際につとめる風潮が盛んとなつていった。そして彼らの談論は、彼らの修得した儒家的教養の上に立つて、時の政治に対する批判と人物に対する評価とに向う。さらに、学問は後漢中葉以後ようやく天下にゆきわたり、各地方において学者はおのおの諸生を集めて教授している。河南省中部の潁川・汝南および山東省北部の北海は、学問の地としてことに著名である。そして、その学問も片々たる章句に拘泥する伝統的学問とは行き方を異にしている。学問は以前の一経相伝的煩瑣学の殻を破つて、真に総合的な古典解釈学を打ち立てんとする傾向にある。その傾向ははるかに解放的であり、自由討論の機会が増したことは十分に想像しうる。しかもなお、一般士大夫の思潮は、かような純粹な学問の樹立にとどまつてはいなかった。新しい古典解釈学の泰斗たる北海の鄭玄でさえも、その純学問性のゆえに、大志を抱いた諸生・邴原——のちに曹操時代に隠然たる名望を士大夫のあいだ

に獲得した人である——にとつては、なおあきたりないものに思われた。すなわち、当時の教養ある士大夫の思潮はさらに急進して、積極的に現実の政治に働きかけ、これを改革せんとする実践的意欲に燃えていたといつて差支えない。前述したところの選挙不実にもとづく郷党の不満、さらにそこからこつてきたところの郷党士大夫自身による正しい人物品題の風が、右のごとき学生の風潮とあい関連し、ここに京師の太学生および諸郡国の諸生を中心として、全国的な輿論が形成されることになった

また、氏は、陳寔、陳群について、次のように言われている(前掲書I部4章五)。

実際に、この制度を作つた曹魏政府の大臣陳群は、漢末における郷論——清議——の世界のまっただなかに育つた人であつた。その祖父は漢末における天下の名士・潁川の陳寔であつて、前節のはじめにふれたように、党錮事件に連坐したが、さいわいに逮捕をまぬかれたため、かれのところは、党人が弾圧されていた時期にも、新しい名士を輩出する中心地になつた。陳寔の名声がいかに高かつたかは、かれが八十四歳の高齢で死んだとき、各地から葬儀におもむくものが三万人以上に達したと伝えられることからわかるであらう。党人弾圧下において、純粹に民間で維持されていた郷論環節の重層構造のなかで、陳寔は最も高次の、第三次郷論の場の中心に位置していたのである。このような環境で育つた陳群に、民間の郷論構造が反映されるのは当然なことだろう

⑬ 職官文紀については、注③前掲拙著I—2参照。

⑭ なお三国志二十二の陳群伝には、司馬昭が武陟に對し、陳泰

は父の陳群と較べてどうか（「玄伯何如其父司空也」）と尋ねたことが見える。また、裴松之は「案陳氏譜、群之後、名位遂微」と言っている。

⑰ 有名な後漢武氏祠画像石に、「孝孫父、孝孫、孝孫祖父」と榜題された、原谷図が描かれている（武梁祠第二石）。その原谷図を考証した陳培寿氏はかつて、

此条各家無考。余按三國志陳群伝、群字長文、祖父寔、父紀、皆有盛名……以事實証之、孝孫、即陳群也。孝孫父、即陳紀也。孝孫祖父、即陳寔也。……此画僅曰「孝孫、而不曰陳群」。蓋武梁祠画像諸石……当刻於漢獻帝之末時、陳群官侍御史、故武氏重其人、而不書其名也。又案、古所稱為孝孫者、皆有祖無父。此条定為陳群、当無疑義。

と言われたことがある（『漢武梁祠画像題字補考』）。その考証内容は、西野貞治氏が「陳氏の考拠には、孝孫原穀及びその父、祖父の像を陳群・陳紀・陳寔の像とする如き杜撰があり、必ずしも従い得ぬ」（注⑧前掲論文）と評された如く、誤りとなしければならないが、陳培寿氏の推定自体は、興味深く且つ、相応の根拠をもつものとすべきであろう。

⑱ 宮崎氏注①前掲論文。但し、文学の側から見た場合の蔡邕評価はまた、異なる。例えば吉川幸次郎氏は、その『中国文学史』（岩波書店、昭和49年）四章一において、後漢後半の文学者の一人として蔡邕を上げ、「蔡邕には、散文、ことに碑文が多い。その文体は非常によく整頓されており、なかでも「陳太丘碑文」は有名である」として、前述碑文(二)の一部を上げ、さらに、「蔡邕の文は対句が非常に多いが、それは六朝の中ごろに極点に達する四六駢儷体の文体がこのころに固定を見ようと

していたことを示している」と述べて、文学史的なその重要性に留意されている。近時、蔡邕について論じたものに、丹羽允子氏「蔡邕伝おぼえがき」（『名古屋大学文学部研究論集』56《史学》19、昭和47年3月）、「文人の原形―蔡邕―」（『書論』2、昭和48年5月）、岡村繁氏「蔡邕をめぐる後漢末期の文学の趨勢」（『日本中国学会報』28、昭和51年10月）、後藤秋正氏「蔡邕・童幼胡根の碑銘」と哀辞・禁碑のもたらしたものの」（『中国文化―研究と教育―一九九四』漢文学会会報52、平成6年6月）などがある。

⑲ 曹娥譚について論じたものに、柳瀬喜代志氏「曹娥没水獲翁」譚と求屍故事」（『学術研究―国語・国文学編―』30、昭和56年12月。後、同氏「日中古典文学論考」汲古書院、平成11年）I部第二に再録）、稲畑耕一郎氏「嫁与弄潮児」と「休嫁弄潮児」―弄潮の詩とその民俗起源について―」（『中国詩文論叢』1、昭和57年6月、下見隆雄氏「曹娥の伝記説話について」（『中国研究集刊』25、平成11年12月）などがある。

⑳ 図一は、書道全集26補遺中国（平凡社、昭和29年）図版43、44に拠る。伝存する所謂曹娥碑の系統は、極めて複雑で、理解が難しいが、本書図版に付された中田勇次郎氏の解説は、非常に優れたものである。是非参照されたい。図二は、『三希堂法帖』特輯(一)王羲之、王献之、王珣（广西美術出版社、二〇〇六年）に拠る。参考までに、福本雅一氏による曹娥碑の書き下し文を示しておく（同氏編『中国碑帖選』上（玉林堂、昭和59年）に拠る）。

孝女曹娥なる者は、上虞の曹盱の女也。其の先は周と祖を同じうす。末胃荒沈し、爰に来りて適居す。盱は能く節を撫し歌を安じ、婆娑して神を楽しましむ。漢安二年五月、

時に伍君を迎え、濤に逆らいて上るを以て、水の淹す所と爲り、其の屍を得ず。時に娥は年十四、号慕して肝を思い、沢畔に哀吟す。旬有七日、遂に自から江に投じて死す。五日を経て、父の屍を抱きて出づ。漢安より元嘉元年、青竜辛卯に在るに迄るも、之を表する有る莫きを以て、度尚設けて之を祭り、之を誄す。

辞に曰く、

伊れ惟の孝女、嘩々の姿、偏として其れ返り、令色孔。だ儀し。窈窕たる淑女、巧咲倩たり。其の家室に宜し、治の陽に在るも、礼を待ちて未だ施さず。嗟慈父を喪う、彼の蒼は伊れ何ぞや、父無くば、孰か怙まん、神に訴えて哀を告げ、江に赴きて永く号び、死を視ること帰するが如し。是を以て眇然として輕絶し、沙泥に投入す。翩々たる孝女、乍ち沈み乍ち浮かび、或いは洲嶼に泊し、或いは中流に在り、或いは湍瀨に趨き、或いは波濤に還る。千夫 声を失ない、悼痛するは万余。観る者は道を填め、路衢に雲集し、涙を流し涕を掩い、国都を驚慟す。是を以て哀姜は市に哭き、杞は城隅を崩す。或いは面を剋して鏡を引き、耳を撻くに刀を用い、台に坐して水を待ち、樹を抱きて焼かる。於戯孝女、徳は此の儔より茂んなり。何となれば者大國、防礼して自から修む。豈に況んや庶賤、露屋草茅なり。扶けずして自ずから直く、鏤せずして離せらる。梁を越え宋を過ぎ、之に比すれば殊なる有り。此の貞厲を哀しむは、千載に渝らず。嗚呼哀しい哉。

辞に曰く、銘は金石に勒し、之を乾坤に質す。歳数曆祀し、丘墓に墳を起す。后土に光やき、天人を顯照す。生は賤しく死は貴とし、義の利門なり。何ぞ恨まん華落ち、雕零

して早く分るを。葩は艶にして窈窕、永世神に配す。堯の二女の、湘夫人と爲るが若し。時に仿仏を效し、以て後昆に昭らかにせよ。

漢の議郎蔡邕、之を聞き来り觀るも、夜は闇なり、手もて其の文を摸して之を読む。雍は文に題して云う、黃絹幼婦、外孫籛白と。又た云う、三百年後、碑冢は当に江中に墮つべし、当に墮つべきに墮ぢざれば、王匡に逢わんと

なお現存する曹娥碑については、施蟄存氏『水經注碑錄』（天津古籍出版社、一九八七年）十、二七四「漢孝女曹娥碑」に詳しい。

②① 曹娥碑について論じたものに、坂田新氏「曹娥の碑（上）」（愛知県立大学文学部論集『国文学科編』29、昭和55年3月、福本雅一氏「老女曹娥碑をめぐって」『学林』28・29、

平成10年3月）などがある。

②② 中国古典文学大系9（平凡社、昭和44年）に拠る。

②③ 坂田氏注②前掲論文。なお蒙求注に引く語林に注意すべきことが、指摘されている。

②④ 柳瀬氏注⑨前掲論文

②⑤ また、宮崎氏「游侠に就て」（宮崎市定全集5（岩波書店、平成3年）所収。初出昭和9年）に詳しい。

②⑥ 増淵竜夫氏「新版 中国古代の社会と国家」（岩波書店、平成8年）第一章「漢代における民間秩序の構造とその性格」、第二章「漢代における巫と俠」（初出昭和26、29年）に詳しい。

②⑦ 曹娥譚における瓜と衣については従来、議論があつて、例えばかつて楊勇氏「世説新語校箋」（香港大衆書局、一九六九年）が、「勇按、作「衣」是、作「瓜」無義。衣者、人死復衣以招其魂也。国人今尚有此俗」と指摘されたことに對し、

曹娥説話に見える「瓜」字は、「衣」の焉馬魯魚の例で、そこに生じた訛伝と見ると、上の『幽明録』、『会稽記』の話は、水没した父の衣が水面に浮び出たのを見て、父の屍のありかを知るといふ何ら不思議のない情景と変ずる。しかし、溺者の「衣」の浮出に屍を求めるという展開の説話例は他にない。また、既に考えたように他の曹娥説話とは異相の成り立ちをも示していた〔氏は、幽明録や会稽記の話に、曹娥が入水せず、生きて父の骸を得た結末を想定されている〕。仮に、両話に見える「瓜」は原来「衣」字に作っていたと想定しても、水底の父の「衣」が浮出するのと、父の屍のありかを探るべく「衣」を投ずるといふ両種の情節の設定には、話者の興味に大きな差異を窺い得る。前者は、水没者を探索する経験、水面下に溺者の衣の色が認められたり、溺者から衣が脱げて漂流するという現象を素材に用いたに過ぎないが、後者のばあいは、現象を超えたものの存在を背景とする行為を描写している。従つて、「瓜」(衣)が、父の屍の許から浮出する説話と、「衣」(瓜)を江に投じて沈んだ場所を父の屍のありかと卜する説話とは、到底、融合影響し得ないと見られる。『幽明録』、『会稽記』の「瓜」を強いて「衣」の訛字と仮想する理由もない。更に、単に、書体字の相似という理由のみで、『列女後伝』、『世説新語』捷悟篇注引の『会稽典録』などに、ひとしく訛伝の現象が起つたわけでもなからう。瓜は盛夏、旧暦五月に実る果菜であり、盧諶の「祭法」にも「夏祠秋祠、皆用瓜」と記すように、諸神祭祀に用いる重要な供物であつたのである。曹盱は、河の神「伍君神」を祭るべく船で江をさかのぼつていったのであるから、船中

には供物の瓜が当然あつた。上の、瓜の浮出に曹盱の屍のありかを知るとの設定は、巫祝者と供物「瓜」との不離の關係から案出されたと見るのが自然であらう。このことは、人々が、江に「瓜」を投ずるとの説話の伝承を許容し、それをいちがい「衣」の訛字として抹消せず伝承してきた理由ともなるであらう

と強く反駁し、また、

しかし、「探屍」と「衣」との關係は明かに説明されていない。楊勇氏は、「衣者、人死復衣以招其魂也、国人今尚有此俗。」(前掲書)と言ひ、衣に死者の魂を招き返す力があるとする俗習と関わりと解釈する。そうであれば、江水に投ずる「衣」は、父曹盱が日頃着用していた上着と見るべきであらうが、後漢書注に引く項原の『列女(後)伝』のばあひ、父と曹娥の、いずれの上衣であるか、文脈の上からは読みとれない。ところが、その「衣」を明らかに曹娥の上衣とする話がある

と述べて、陽明本及び、後掲水経注などの例を上げ、それらは、曹娥が自分の上衣を脱いで水に投じたと語る。そうであれば、死者の上衣に招魂の呪力ありと見なす俗習を根拠として説明に用い得ないことになるだらう。従つて、曹娥説話における「衣」は、招魂の習俗と密接に関わつていないと見るべきであらう。本説話では、衣は呪物となつていない。曹娥の呪祝のことば、「もし父の屍にあえば沈め、あわざれば沈まざれ」とのことばに表象されている娥の至誠が招来する天の感應をモチーフとするのであるう

とされている(柳瀬氏注⑩前掲論文)。今は立ち入らないこととするが、曹娥譚の流れには、基本的に衣、瓜という異なつた

二系統があつたとする点、柳瀬説は正しいと思われる。但し、議論を会稽典録に限るならば、衣→瓜の変化が現実が生じているという意味で、楊勇説は正しいものとすべきである。因みに下見隆雄氏も、「瓜」は、「衣」に作るのが正しいであろう。「どの時期かに、「衣」字を、字体の類似した「瓜」字に誤り書写したことが想定される」と言われる（下見氏注⑩前掲論文）。このことは、柳瀬氏注⑩前掲論文に指摘がある（注⑦参照）。なお今昔物語集九・七に、

自ら衣ヲ立脱テ、誓テ云ク、我レ若シ父ノ死骸ヲ可見たハ、当ニ此ノ衣ヲ此ノ江ニ投入ニム可沈シ。不然ハ不可沈スト云テ、江ニ衣ヲ投入レシ。即チ其ノ衣沈ミテ（鈴鹿本）

とするのは、水経注により近い部分があることが面白い。この部分、船橋本は、次の通りである。

脱レ衣呪曰、若値父尸骸、衣当レ沈。之為衣即沈者

②⑨ 森鹿三氏『「水経注」解説』（中国古典文学大系21）平凡社、昭和49年）

③⑩ 福本氏注④前掲論文。今まで殆ど言及されたことのない、曹娥譚資料を一つ紹介しておく。三教指帰覺明注二に引かれた唐元康の肇論疏上に見える曹娥譚である。肇論疏上の本文を示せば、次の通りである（大正蔵經に拠り、（一）内に、寛永刊本覺明注との異同を示した）。

漢時會稽人曾肝、能撫節安歌。度浙江溺死。肝女曹娥、年十二、求肝屍不得。自投浙江而死。経宿抱父屍而出。度尚為作碑、置於會稽上虞山。漢末議郎蔡邕、夜至碑所、求火不得。以手摸之而説、歎其能文。乃鐫碑背、作八字云、黄絹幼婦外孫姪白。後曹操共揚脩、読此語、問修解不。答云解。操令修勿語。待吾思之。

③⑪

行三十里方解。乃嗟曰、有智無智校三十里。後乃殺脩。操諸子皆救。操曰、此人中之竜。恐非汝力之所駕馭。遂殺之。黄絹者、糸辺著色。此是絶字。幼婦少女也。女辺著少、妙字也。外孫女子也。女辺著子。此是好字也。姪白者受辛也。受辺著辛。此是辞字也。今謂絶妙好辞。陽明本及び、船橋本の陽威条と水経注との関係について、西野貞治氏は、次のように指摘されている（注⑧前掲論文）。

そしてその（清家本即ち、船橋本を指す）改修は省略のみならず、却つて文を増して変改した例も見られる。陽明本の楊威の条に「……共母入山採薪、忽為虎所逐、抱母而啼……」とあるが、清家本ではその泣く状を「……泣啼云、我有老母、亦無養子、只以我独怙仰衣食、若無我者、必致餓死……」と虎に向つて話しかけるといふ異様な叙述が見られるが、この条と同一説話の見える水経注も、かかる部分が見られず陽明本の記載に近い。

更に清家本が陽明本よりも古い型を存するかと思われる部分の散見することが注意される。例えば先にあげた楊威の条の、虎が彼の孝に感じて去る状を陽明本の「虎即去」とするのを清家本では「時虎閑目低頭棄而去」とし、水経注の「虎見其情、遂弭耳而去」と一層近く、また陽明本が楊威の楊を陽とするが、清家本では楊に作るのも水経注に近い。

従うべきである。

③② 陽明本36曾参については、注③前掲拙著Ⅱ一1参照。

③③ 拙稿「曾参贅語——孝子伝図と孝子伝——」（説話論集）13、清文堂出版、平成15年12月。注③前掲拙著Ⅱ一1に、補筆再録）水経注に言う道児君碑のことは、よく分からない。施肇存氏

注②⑨前掲書六、一七九「道兒君碑」に、「此碑未聞。道兒君亦不知是何人」とされる。参照されたい。

③⑤ 西野氏注⑧前掲論文

③⑥ 図三は、金石拓本研究会『漢碑集成』（同朋舎出版、平成6年）図版72に拠る。

③⑦ 注③前掲拙著Ⅱ二2参照。

③⑧ 西野氏注⑧前掲論文。なお以下のことは、かつて述べたことがある（注③⑨前掲拙稿）。

③⑨ 吉甫、伯奇については、注③前掲拙著Ⅱ二2参照。

④⑩ 永田英正氏『漢代石刻集成』本文篇（同朋舎出版、平成6年）概説「漢代の石刻」。なお祭碑については、後藤氏注⑮前掲論文の注（12）参照。

④⑪ 魏陽については、注②前掲拙著Ⅱ一4参照。

④⑫ 増淵氏注②⑥前掲書一篇一章三

④⑬ 増淵氏注②⑥前掲書一篇一章三

④⑭ 宮崎氏注②⑤前掲論文

④⑮ 朱明については、注③前掲拙著Ⅱ一1付、董黯については、同Ⅱ一3参照。

④⑯ 増淵氏注②⑥前掲書一篇二章一

④⑰ 牧野異氏『漢代の復讐』（同氏『支那家族研究』へ生活社、昭和19年）所収。牧野異著作集2『中国家族研究』へお茶の水書房、昭和55年）下八に再録）

④⑱ 増淵氏注②⑥前掲書一篇一章四

④⑲ 桑原隲藏氏『中国の孝道』（宮崎市定氏校訂、講談社学術文庫162、昭和52年）、「支那の孝道殊に法律上より観たる支那の孝道」（桑原隲藏全集3『支那法制史論叢』へ岩波書店、昭和43年）所収。初出昭和3年）。引用は、文庫版に拠る。

⑤⑩ 注③前掲拙著Ⅱ二2参照。

⑤⑪ 西野氏注⑧前掲論文

⑤⑫ 注③前掲拙著Ⅱ一5参照。

⑤⑬ 増淵氏注②⑥前掲書一篇一章三

⑤⑭ 注③前掲拙著Ⅱ一5

⑤⑮ 増淵氏注②⑥前掲書一篇一章三、二章二

⑤⑯ 西野氏注⑧前掲論文

⑤⑰ 注③前掲拙著Ⅱ一5

⑤⑱ 西嶋定生氏『秦漢帝国』（中国の歴史2、講談社、昭和49年。講談社学術文庫173、平成9年。引用は、『秦漢帝国の時代』へ西嶋定生東アジア史論集2、岩波書店、平成14年）Ⅰ部に拠る。

⑤⑲ 河地重造氏『赤眉の乱と後漢帝国の成立について』（『歴史学研究』161、昭和28年2月）

⑥⑩ 川勝氏注④⑪前掲書Ⅰ部二章四

⑥⑪ 孝廉制については、福井重雅氏『漢代官吏登用制度の研究』（東洋学叢書、創文社、昭和63年）に詳しい。

⑥⑫ 東観漢記十八列伝十三の毛義譚の本文を示せば、次の通りである。

廬江毛義、性恭儉謙約、少時家貧、以孝行称。為安陽尉。南陽張奉慕其義、往候之。坐定而府檄到、当守令。義奉檄而入白母、喜動顏色。

それに対し、例えば李嶠百二十詠下、文物十首「檄」の「毛義捧書去」注に引かれる東観漢記は、首尾が整っており、逸文として貴重なものと思われる。以下に、それを紹介しておく（慶応大学本に拠り、天理本を参照した）。

東観漢記云、廬江毛義、少時家貧。以孝行称。南陽張奉慕其名、往候之。坐定而府檄適至、以義守礼。義捧

傲而入、喜動_レ顔色。張奉薄_レ之。義母亡、遂不_レ仕。奉返
歎曰、居_レ祿者、為_レ親也。義養_レ母（即捧_レ）傲。義為_レ彭
沢令、及_レ之仕。后母亡、即避_レ之、遂不_レ就也

古注蒙求もほは同文だが、「義養母」以下を欠く。

⑥3 注③前掲拙著Ⅰ一参照。

⑥4 西野氏注⑧前掲論文

⑥5 川勝義雄氏「魏晉南北朝」（中国の歴史3、講談社、昭和49年。講談社学術文庫153、平成15年）一章一

⑥6 東野治之氏「律令と孝子伝―漢籍の直接引用と間接引用―」（『万葉集研究』24、平成12年6月。同氏「日本古代史料学」

〈岩波書店、平成17年〉一章5に再録）

⑥7 漢代孝子伝について、例えば佐原康夫氏の

このように、孝子の図は列女の図に比べてわかりにくい点が多い。これは漢代の『孝子伝』の類がまだ形成過程にあり、様々な異伝や誤伝が整理されていなかったためだと考えられる

とする意見がある（「漢代祠堂画像考」へ「東方学報 京都」63、平成3年3月）三章1③「孝子図」。佐原氏の言う「形成過程にある」孝子伝とは、一体どのような孝子伝を指すのか、極めてイメーシにくいのが、ともあれ、佐原氏は、漢代孝子伝の存在に、否定的な見解を示されたものと思われる。さて、氏は、上記の見解を、例えば「18の曾子の話もわかりにくい」とされる以下、専ら後漢武氏祠画像石（武梁祠第一石）の曾参図をめぐる、氏の考証から導かれているが、実際氏の考証内容は、戦国策、孝経援神契宋均注、搜神記、孝経感應章、論衡、逸名孝子伝などを引用する、非常に複雑なものとなっており、実はその考証自体が、分かりにくさを生んでいることに注意したい。

後漢武氏祠画像石の曾参図は、例えば陽明本36曾参条に見える投杼譚（船橋本不見）を参看すれば、極めて理解し易い図像なのである（注③前掲拙著Ⅰ二3、Ⅱ一1参照。佐原論文は、漢代の祠堂画像に関する、非常に優れた労作と言えるが、右の氏の見解には従い難い。

⑥8 加藤直子氏「ひらかれた漢墓―孝廉と「孝子」たちの戦略―」（『美術史研究』35、平成9年12月）、「魏晉南北朝墓における孝子伝図について」（『東洋美術史論叢』所収、雄山閣出版、平成11年）参照。加藤論文の主張は、極めて示唆に富むが、その論述にはそのままで従い難い部分も多い。

⑥9 川勝氏注⑭前掲書Ⅰ部一章三

⑦0 川勝氏注⑭前掲書Ⅱ部五章二1

⑦1 図四は、『美の国日本』（開館記念特別展目録、九州国立博物館、平成17年）図版19に拠る。なお李善図については、近稿「李善図攷―孝子伝図と孝子伝―」（『佛教大学文学部論集』92、平成20年3月予定）を参照されたい。

⑦2 近時の揚之水氏「北魏司馬金竜墓出土屏風発微」（『中国典籍与文化』05・3）に、「事見《後漢書》卷八一《独行列伝》。不過題記云『詔拜河内太守』与《伝》中的詔拜太子舍人不同」と指摘されている。

⑦3 丁蘭については、注③前掲拙著Ⅰ二5参照。

⑦4 中村璋八、清水浩子氏「風俗通義」（中国古典新書続編26、明德出版社、平成14年）に拠る。

⑦5 「漢末風俗」は、八「過礼より虚無」が終章とされるが、その内容は、むしろ魏晉の清談の起源を説くもので、宮崎氏によるもう一つの名論文、「清談」（注⑭前掲宮崎市定全集7Ⅱ所収。初出昭和21年）との関連において、読むべきものである。